NICOLAE TURCAN

Începutul suspiciunii

Kant, Hegel & Feuerbach despre religie și filosofie

colecţia
UNIVERSITAS
seria
THEOLOGIA SOCIALIS 19

EIKON

www.edituraeikon.ro

www.nicolaeturcan.ro

Nicolae Turcan

ÎNCEPUTUL SUSPICIUNII

KANT, HEGEL & FEUERBACH
DESPRE RELIGIE ȘI FILOSOFIE

Colecția *Universitas*
Seria *Theologia Socialis*, nr. 19

Seria *Theologia Socialis* este editată de
Radu Carp (București)
Chantal Delsol (Paris)
Ingeborg Gabriel (Viena)
Picu Ocoleanu (Craiova)
Radu Preda (Cluj-Napoca)
și este promovată de
Institutul Român de Studii Inter-ortodoxe,
Inter-confesionale și Inter-religioase (INTER),
Cluj-Napoca/Sibiu/Craiova/București/Chișinău
www.inter-institute.ro

ISBN 978-973-757-545-6

Imagine copertă: Silviu Oravitzan, sculptură în lemn,
54 × 44 × 9 cm

Editori:
Valentin Ajder
Vasile George Dâncu

© **Editura EIKON**
Cluj-Napoca, str. București, nr. 3A, cod 400138
Redacția: tel./fax 0364-117246; 0728-084801
E-Mail: edituraeikon@yahoo.com
Web: www.edituraeikon.ro
Difuzare: 0364-117246; 0728-084803
E-Mail: eikondifuzare@yahoo.com

NICOLAE TURCAN

ÎNCEPUTUL SUSPICIUNII

KANT, HEGEL & FEUERBACH DESPRE RELIGIE ȘI FILOSOFIE

EIKON
CLUJ-NAPOCA, 2011

CUPRINS

Cuvânt înainte **9**

1. Kant, rațiunea pură și Dumnezeul moral. O critică apofatică **15**

Kant și religia 17

Rațiune critică și rațiune dogmatică în cunoașterea lui Dumnezeu 20

Kant și Dumnezeul moral 48

Critica și asumarea lui Kant 76

2. Hegel, idealismul absolut și depășirea religiei **83**

Hegel, obscurul 85

Filosofia idealismului absolut 89

Problema religiei 103

Depășirea religiei 140

O critică teologică 149

3. Feuerbach, Dumnezeul inventat și critica religiei **153**

Feuerbach în vremuri radicale 155

Critica lui Hegel și reforma filosofiei 159

Asemănarea sau proiecția *în* Dumnezeu a determinațiilor umane 165

Diferența sau proiecția *ca* Dumnezeu a alterității inventate 179

Critica religiei sau despre reapropriere 191

Critica interpretării lui Feuerbach 211

Concluzii **217**

Bibliografie & index **225**

În amintirea fratelui meu Gigel,
căutătorul abisurilor,
cel care s-a stins fără ajutorul filosofiei

CUVÂNT ÎNAINTE

S-a vorbit mult despre depășirea religiei în modernitate, în contextul conflictului dintre rațiune și credință. Teza suportă mai multe nuanțe, dat fiind că depășirea a fost mai întâi încercarea rațiunii de a prelua controlul deciziilor teoretice asupra adevărurilor religioase, devenite suspecte. Unii filosofi, precum Descartes sau Hegel, au susținut adevărurile teologiei, alții, ca Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud și Comte, le-au decretat moartea, punând în locul lor adevăruri pe care rațiunea să le poată demonstra fără a apela la instanțe exterioare precum revelația sau experiența religioasă. Prin urmare, teza depășirii religiei trebuie citită, în linia interpretării lui Paul Ricœur, în primul rând ca o *teză a rațiunii care suspectează*, urmarea fiind că validitatea religioasă nu mai poate fi întemeiată pe revelație, ci doar pe argumente autonome raționale, ca să nu le spunem raționaliste.

În lumina raționalismului modern și a schimbării paradigmei adevărului prin apariția științelor pozitive, suspiciunea față de credință a devenit o atitudine oarecum explicabilă. Ceea ce rațiunea nu valida nu putea avea pretenții de adevăr, iar credința religioasă, care opera adeseori cu adevăruri primite din revelația supranaturală sau livrate de tradiția care interpretase deja această revelație – se vedea în imposibilitatea de a mai concura, după aceste măsuri, cu filosofia și știința. Să nu uităm că semințele suspiciunii erau deja în lucru în îndoiala

metodică a lui Descartes, chiar dacă sub forma unui scepticism care avea să se intensifice. Intensificarea e vizibilă, de exemplu, în criticismul kantian, care ar putea fi înțeles ca o suspiciune a rațiunii față de propriile ei capacități și îndemânări de a avea acces la adevăr. Iar această nevoie tot mai presantă de certitudine științifică n-avea cum să nu ia în colimator abuzurile făcute în numele credinței. Reforma, Iluminismul și Revoluția franceză au practicat suspectarea fie față de o tradiție particulară religioasă, fie chiar față de religie în întregul ei, atitudine devenită constitutivă modernității înseși. De la formele moderate, în care religiei i s-a concedat existența „în limitele rațiunii", până la cele mai radicale, în care lui Dumnezeu i s-a profețit sau chiar i s-a decretat sfârșitul, exemplele suspiciunii abundă. Cartea de față nu încearcă să suprindă în toată amplitudinea lui, socială, politică și filosofică, acest fenomen congenital modernității înseși, ci doar să decupeze, prin expunerea ideilor câtorva reprezentanți de seamă, datele de dinaintea radicalizării. Până la „maeștrii suspiciunii", după cum i-a numit Ricœur pe Marx, Nietzche și Freud, aventurile rațiunii au pregătit terenul, trasând limite (Kant), depășind filosofic (Hegel) și chiar interpretând în spirit ateist, dar încă admirativ axiologic (Feuerbach) credința religioasă. În același timp, ca un al doilea deziderat, aceste pagini încearcă să ofere, atunci când e posibil, răspunsuri și comentarii din perspectiva tradiției teologice (în special ortodoxe), chiar cu conștiința că aceste răspunsuri pot părea uneori inadecvate spiritului gândirii moderne. Dar, în măsura în care este orgolios și autonom, exercițiul rațiunii nu reprezintă el însuși o insultă și o inadecvare față de adâncurile supraraționale ale credinței?

*

Mulțumesc profesorului și filosofului Andrei Marga pentru încrederea arătată în mod constant și pentru susținerea din cadrul proiectului postdoctoral. Volumul a fost posibil prin finanțarea oferită de Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/S/60189 cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere".

Lui Radu Preda îi mulțumesc pentru discuții, și pentru entuzismul lui cultural întotdeauna molipsitor.

Pentru rolul de mecena, îi sunt recunoscător nobilului meu prieten, Marius Lupea.

Nu în ultimul rând, mulțumirile se îndreaptă către familia mea: Maria și Călae Turcan, Ludovica Rațiu, Anamaria și Grigore Moș, Laura și Mihail, „micul filosof". Dragostea lor rămâne pentru mine unul dintre argumentele că minunile, chiar inexplicabile, sunt întotdeauna posibile.

1.

KANT, RAȚIUNEA PURĂ ȘI DUMNEZEUL MORAL. O CRITICĂ APOFATICĂ

Kant și religia

Multe dintre disputele și temele religioase ale modernității își găsesc ecoul în gândirea critică a lui Immanuel Kant. De la argumentele pentru existența lui Dumnezeu și pentru nemurirea sufletului, la critica religiei instituționalizate, de la atributele divine și problema răului, la refuzul *filosofic* al autorității ecleziastice, subiectele religioase îmbracă o diversitate bogată, oferind totodată liniile majore ce caracterizează epoca Iluminismului. S-a semnalat că Iluminismul german, datorită spiritului protestantismului, a fost diferit de cel francez, fiindcă a vizat emanciparea nu *de* religie, ci *prin* religie.[1] Cu toate acestea, nu mai era vorba despre religia Tradiției, ci despre religia reinterpretată sub autoritatea rațiunii. Iluminismul a avut față de tradiția religioasă o atitudine de refuz categoric, rațiunea individuală fiind noul fundament pe care trebuia edificată emanciparea omului de sub puterea superstițiilor[2]

[1] Vezi Mircea Flonta, „Ideea kantiană a luminării", în Mircea Flonta și Hans-Klaus Keul (ed.), *Filosofia practica a lui Kant* (= Seminar), Polirom, Iași, 2000, p. 254.

[2] De altfel condamnarea superstiției este una dintre temele preferate ale criticii religioase de secol XVIII. Pentru Kant, superstiția are un înțeles diferit, acela de corupere a credinței, de greșeală morală, care are la bază răul radical. Vezi Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1

și a Bisericii.[3] Acest lucru a schimbat raportul dintre religia revelată și cea naturală în favoarea celei din urmă, în unele cazuri ajungându-se la ideea că doar religia naturală deține adevăruri filosofice și eterne, în vreme ce revelația oferă doar adevăruri empirice și întâmplătoare, care ajung în conștiință doar într-o formă lipsită de claritate – de unde și necesitatea clarificării lor cu ajutorul rațiunii.[4] Deși optimismul față de puterea rațiunii este comună epocii lui Kant, filosoful german va distruge, pentru o vreme, încrederea în rațiunea teoretică și în opiniile care considerau a poseda adevărul doar pe baza ei, filosofia kantiană reprezentând astfel „încheierea mișcării iluministe și tocmai de aceea *împlinirea și totodată depășirea iluminismului*".[5] Această restrângere epistemologică nu va pierde încrederea în rațiune, în măsura în care aceasta e fie corectată critic (a se citi critica metafizicii pre-kantiene), fie asumată ca rațiune practică (fapt care aduce în prim plan importanța vieții moral-religioase).

Raporturile lui Kant cu religia sunt complexe și nu pot fi înțelese nici în absența fundamentului teoretic asigurat de criticismul filosofiei sale, nici în absența influențelor pe care le-a suferit. În primul rând, vorbind despre aceste influențe trebuie să semnalăm educația primită într-un mediu pietist, atât în familie cât și la Collegium Fridericianum (o școală condusă de pastorul pietist F.A. Schultz). Pietismul, ca „ultim ecou al

(= Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCXXV A), Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Walpole, MA, 2010, p. 422.

[3] Vezi Bernard M.G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1988, p. 2.

[4] Vezi Wilhelm Windelband, *Filosofia iluminismului german*, traducere de Vasile Muscă, Decalog, Satu Mare, 1997, pp. 122-123.

[5] Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, traducere de Marius Mureșan, Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p. 423.

misticii germane"[6], punea accent pe interiorizarea morală a credinței, reacționând împotriva ritualurilor externe și practicilor devoționale.[7] Vom regăsi aceste idei în felul în care Kant a trasat liniile religiei adevărate, ca opusă celei ecleziastice, dar și în „răsturnarea copernicană" operată de idealismul transcendental kantian. În ce privește fundamentul teoretic pe care cresc concepțiile despre religie și Dumnezeu, acesta are, de asemenea, o importanță extremă: deși Kant separă între metafizică și morală[8], credința morală și religia doar în limitele rațiunii au rădăcini evidente în idealismul transcendental și în critica rațiunii teoretice pure.

Vom încerca, în paginile de mai jos, să prezentăm raportul dintre teologie/religie și filosofie la Kant, oferind și o critică din perspectiva teologiei ortodoxe în fața reducției kantiene a religiei la moralitate, a teologiei la metafizică precum și a separației dintre ele. De asemenea, vom face și o analiză a Dumnezeului moral kantian, încercând articularea unui răspuns la întrebarea de ce felul în care Kant a înțeles să edifice religia pe temeiurile rațiunii practice reprezintă, într-un fel, un argument pentru refuzul iluminist al religiei și pentru suspectarea ei. Răspunsul angajează denunțul nietzschean că, în fond, Kant a dat naștere, criticând idolii metafizicii, unui alt idol, cel al Dumnezeului moral, care, chiar scăpat de iluzia transcendentală a rațiunii pure, nu e mai puțin altul decât Dumnezeul apofatic al Bisericii.

---

[6] *Ibidem*, p. 17.

[7] Vezi Philip Rossi, „Kant's Philosophy of Religion", în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/kant-religion, data accesării: 16 ianuarie 2011.

[8] Vezi Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 40.

Rațiune critică și rațiune dogmatică în cunoașterea lui Dumnezeu

Cum e posibilă cunoașterea?

Filosofia critică a lui Kant numără printre premisele ei ideea că adevărurile metafizicii nu pot fi comparate cu cele ale științelor, de vreme ce, în cazul unei aserțiuni metafizice, nu există niciun criteriu care să diferențieze între validitatea și invaliditatea ei. Pentru a pune pe baze solide cunoașterea și a conferi aceeași universalitate și necesitate metafizicii pe cât dețineau matematica și fizica vremii lui, Kant construiește o teorie a cunoașterii, distingând mai întâi între judecățile analitice și cele sintetice: judecățile analitice decurg doar din analiza conceptului, fără a avea nevoie de ceva din afara lui, în timp ce judecățile sintetice adaugă conceptului ceva nou.[9] La rândul lor, judecățile sintetice sunt de două feluri: cele provenite din experiență (*a posteriori*), și cele independente de orice experiență sau *a priori*. Criteriile după care se disting cunoștințele *a priori* sunt necesitatea și universalitatea.[10] Problema *Criticii rațiunii pure* devine: cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*?[11] Cu alte cuvinte, cum sunt posibile științe ca matematica pură și fizica pură care au de-a face cu astfel de judecăți (Kant observase că judecățile matematicii sunt toate sintetice)?

Răspunsul la această întrebare angajează o construcție sistematică fastuoasă. E vorba de *Critica rațiunii pure* și de primele ei două părți, „Estetica transcendentală" și „Logica transcen-

[9] Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Științifică, București, 1969, p. 48.

[10] *Ibidem*, p. 44.

[11] *Ibidem*, p. 55.

dentală". Formulat pe scurt, răspunsul arată în felul următor: cunoașterea este posibilă doar datorită faptului că intelectul uman posedă atât intuiții pure *a priori*[12], care sunt spațiul și timpul, cât și categorii care se aplică obiectelor empirice pentru a face posibilă cunoașterea. Dacă izvoarele cunoașterii sunt sau cele provenite din experiență (ceea ce susținea empirismul), sau cele provenite din rațiunea umană (cum credeau raționaliștii), Kant afirmă că posibilitatea cunoașterii e dată de existența amândurora, cunoștințele nefiind altceva decât sinteza dintre ele. Spațiul și timpul se află nu în obiectul gândit, ci în subiectul care gândește și tot astfel se întâmplă și cu categoriile: ele nu au realitate empirică, ci idealitate transcendentală.[13] În ceea ce le privește, categoriile reprezintă simpla formă a gândirii, fiind independente de orice condiții ale experienței și putând fi prezentate în concret, dacă sunt aplicate la obiectele intuiției empirice.[14] Kant oferă o tabelă pe care o consideră completă, de douăsprezece categorii, adunate în patru grupe, după cantitate, calitate, relație și modalitate.[15] Spațiul, timpul și cele douăsprezece categorii asigură condițiile de posibilitate pentru

[12] *Ibidem*, p. 89.

[13] *Ibidem*, p. 78. Prezentarea este voit simplificată, accentuând doar liniile principale ale idealismului transcendental kantian. De pildă, problema spațiului și timpului e mult mai complexă, în *Critica rațiunii pure* existând mai multe teze înrudite: (1) spațiul și timpul sunt forme *a priori* ale intuiției empirice; (2) sunt ele însele intuiții pure și (3) noi avem o facultate a intuiției spațiale și temporale transcendentală (vezi P.F. Strawson, *Limitele rațiunii: un eseu despre Critica rațiunii pure a lui Kant*, traducere de Valentin Cioveie, Humanitas, București, 2004, p. 81).

[14] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 461.

[15] Categoriile cantității sunt: unitatea, multiplicitatea, totalitatea; ale calității: realitatea, negația, limitația; ale relației: categorii ale inerenței și subzistenței (*subtantia et accidens*), categorii ale cauzalității și dependenței (cauză și efect) și categorii ale comunității (acțiune reciprocă între activ și

cunoaștere, având un statut transcendental. Termenul de „transcendental", pe care Kant îl diferențiază cu grijă de cel de „transcendent", primește, de altfel, următoarea definiție: „Numesc *transcendentală* orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*".[16] De aceea, întreaga filosofie critică a lui Kant poate sta sub denumirea de idealism transcendental:

> Prin idealism transcendental al tuturor fenomenelor eu înțeleg însă doctrina potrivit căreia considerăm toate fenomenele ca simple reprezentări și nu ca lucruri în sine și după care timpul și spațiul nu sunt decît forme sensibile ale intuiției noastre, iar nu determinări date prin ele însele sau condiții ale obiectelor considerate ca lucruri în sine.[17]

Prin urmare, cunoașterea este posibilă doar ca sinteză între formele transcendentale, intuiții pure și categorii, pe de o parte, și, pe de altă parte, fenomenele oferite de intuiția empirică. În ceea ce privește cunoașterea obiectivă, trebuie să se țină seama de faptul că realitatea și obiectivitatea sunt, la Kant, diferite, obiectivitatea însemnând necesitate și universalitate.[18] Este important de subliniat faptul că sinteza nu poate exista în absența unuia dintre termenii săi, de aceea prezența empiricului este necesară în orice formă de cunoaștere ce operează cu rațiunea teoretică. Pe această necesitate se va baza ulterioara critică a metafizicii.

Acest mod de concepere a cunoașterii a fost unul revoluționar, Kant însuși considerându-l o adevărată „răsturnare

---

pasiv); în fine, categoriile modalității sunt: posibilitate – imposibilitate, existență – non-existență și necesitate – contingență (vezi *ibidem*, p. 110).

[16] *Ibidem*, p. 59.

[17] *Ibidem*, p. 342.

[18] Vezi Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 89.

copernicană" pentru filosofie. Într-adevăr, prin formele transcendentale ale cunoașterii, noi suntem cei care introducem în natură ordine și regularitate, ceea ce e cu totul altceva decât să le considerăm ca inerente naturii. Principiul poate fi formulat astfel: „o cunoaștere universală și necesară e posibilă doar în măsura în care spiritul omenesc își schițează imaginea lumii după propriile legi de mișcare".[19] Legile sunt în noi și nu în afara noastră, ceea ce nu aruncă întreaga cunoaștere în subiectivism sau într-un idealism de tipul filosofiei lui Berkley, fiindcă e vorba de un intelect în genere, deținut de toți oamenii. Prin această răsturnare, modul în care filosofia se înțelegea pe sine se modifică radical: aventurile transcendente ale metafizicii pre-kantiene, care operau cu lucrurile în sine, sunt înlocuite acum cu încercările unei filosofii transcendentale având drept sarcină cunoașterea condițiilor de posibilitate ale cunoașterii, singura posibilă. Orice filosofie care evită examinarea activității de cunoaștere, adică o critică a rațiunii, trecând cu ușurință de la premise și prejudecăți la concluzii și crezând că are de-a face cu lucruri în sine este considerată dogmatică.[20]

Întâlnim aici o altă distincție importantă pentru filosofia kantiană, cea dintre fenomen și lucru în sine.[21] Deși pare artificială, ea devine coerentă în momentul în care trebuie explicat modul în care categoriile, care nu sunt derivate din natură (căci altfel nu ar fi decât empirice), prescriu legi naturii. Cum nu pot prescrie legi lucrurilor însele (lucrurilor în sine),

[19] *Ibidem*, p. 77.

[20] Vezi și *ibidem*, p. 64.

[21] De altfel, dualitățile kantiene sunt mai numeroase: pe lângă cuplul fenomen – lucru în sine, întâlnim intuiție și concept, *a priori* și *a posteriori*, interioritate și exterioritate, analitic și sintetic etc. (vezi P.F. Strawson, *Limitele rațiunii*, p. 51).

ci doar felului în care acestea apar intelectului, adică în calitate de fenomene, aceste legi sunt astfel valabile tocmai în măsura în care distincția dintre fenomen și lucru în sine este menținută.[22] Cunoașterea umană este o cunoaștere fenomenală și se limitează la aplicarea categoriilor la fenomene „produse" oarecum de intelectul însuși, în timp ce lucrurile în sine ar putea fi cunoscute doar de un spirit divin, care le-ar putea produce prin faptul că în locul intuiției noastre sensibile, productive doar la nivelul fenomenelor, ar dispune de o intuiție intelectuală.[23] Aceste restricții aplicate cunoașterii vor conduce către o critică a metafizicii care va avea o amploare fără precedent prin coerența și arhitectonica ei și o relevanță deosebită pentru religie.

Critica metafizicii

Așa cum sensibilitatea reprezintă un obiect pentru intelect, tot astfel intelectul constituie pentru rațiune un obiect.[24] Pentru Kant intelectul e o facultate a regulilor, în timp ce rațiunea este o „facultate a principiilor".[25] „Dacă intelectul poate fi o facultate a unității fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci rațiunea este facultatea unității regulilor intelectului sub principii".[26] Rațiunea, la rândul ei, posedă concepte pe care, în analogie cu categoriile transcendentale ale intelectului, Kant le denumește Idei transcendentale.[27] Concepte

[22] Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 157-158.
[23] Vezi Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 106.
[24] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 518.
[25] *Ibidem*, p. 284.
[26] *Ibidem*, p. 285.
[27] *Ibidem*, p. 291.

care încearcă o totalizare a cunoașterii, Ideile transcendentale sunt lipsite de orice condiții empirice și, în consecință, ajung în mod necesar, în iluzie. Trebuie subliniat că Ideile depășesc *întotdeauna* posibilitatea experienței, deși reprezintă concepte scoase din noțiuni.[28] „Ideile desemnează sarcina cunoașterii, ele nefiind la rândul lor cunoaștere. Nu le corespunde nici un obiect. Ele sunt *nu date, ci doar indicate*."[29] Ele „se ocupă cu unitatea necondiționată a tuturor condițiilor în genere"[30] și, din raporturile pe care le pot avea reprezentările noastre (cu subiectul, cu ele însele, cu toate lucrurile în genere), Kant deduce existența a trei clase de Idei transcendentale: cea dintâi conține „unitatea absolută (necondiționată) a subiectului gânditor", a doua „unitatea absolută a seriei condițiilor fenomenului", iar a treia „unitatea absolută a condiției tuturor obiectelor gândirii în genere"; așadar psihologie rațională (sufletul), cosmologie rațională (lumea) și teologie rațională (Dumnezeu).[31] Prin obsesia pentru totalitate, situându-se dincolo de orice experiență posibilă, aceste idei sunt structurate pe raționamente sofistice, constituind „aparența transcendentală". Kant numește „paralogism transcendental" raționamentul referitor la psihologia rațională (suflet), „antinomie a rațiunii pure", raționamentul cosmologiei raționale și, respectiv, „ideal al rațiunii pure", raționamentul privitor la teologia rațională.[32]

Logica iluziei sfârșește, așadar, în mod inevitabil în contradicție, niciun mod de cunoaștere prin idei concomitent

[28] *Ibidem*, p. 296.

[29] Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 113.

[30] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 304.

[31] *Ibidem*.

[32] *Ibidem*, p. 308.

cu evitarea erorilor nefiind posibil.[33] De aceea încercările de sistematizare teoretică a temelor referitoare la suflet, cosmos și Dumnezeu, tocmai pentru că încalcă „principul de semnificație"[34] al unei experiențe posibile, legată de condițiile empirice ale aplicării conceptului, sunt în mod necesar invalide, rațiunea depășind limitele presupuse de o cunoaștere posibilă. Luând un exemplu elocvent pentru tema acestui studiu, modul în care rațiunea construiește conceptul de Dumnezeu este descris de Kant în felul următor:

> Așa este deci mersul firesc al rațiunii omenești. Mai întâi ea se convinge de existența *unei oarecare* ființe necesare. În ea, rațiunea recunoaște o existență necondiționată. Apoi ea caută conceptul a ceea ce este independent de orice condiție și îl găsește în ceea ce în sine este condiția suficientă pentru orice altceva, adică în ceea ce conține toată realitatea. Dar totul fără limite este unitate absolută și implică conceptul unei ființe unice, anume al ființei supreme; și rațiunea conchide astfel că ființa supremă, ca principiu originar al tuturor lucrurilor, există absolut necesar.[35]

În consecință, logica iluziei este, după adjectivul kantian, „firească". Aceasta însă nu invalidează rațiunea însăși, anulând-o pur și simplu, ci, cu toate că promitea nici mai mult nici mai puțin decât extinderea cunoașterii dincolo de limitele experienței, îi descoperă utilitatea în funcționarea ei regulativă. Prin această nouă dualitate, regulativ–constitutiv, Kant rezolvă problema rațiunii, stabilindu-i totodată limitele. În acest sens, rațiunea nu creează, ci doar ordonează concepte,

[33] Roger Scruton, *Kant* (= Maeștrii spiritului), traducere de Laurențiu Staicu, Humanitas, București, 2006, p. 73.

[34] Prin „principiu de semnificație" P.F. Strawson definește tocmai necesitatea prezenței obiectelor intuiției empirice în cadrul cunoașterii (vezi P.F. Strawson, *Limitele rațiunii*, p. 190).

[35] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 472.

oferindu-le acea unitate și extindere maximă inaccesibilă intelectului; cu alte cuvinte, folosirea Ideilor transcendentale este doar regulativă și niciodată constitutivă, orice altă înțelegere conducând cu necesitate la erori și contradicții.[36]

Odată cu sublinierea rolului și limitelor Ideilor, critica metafizicii devine astfel posibilă și, odată cu ea, se edifică și critica împotriva ontoteologiei.[37] „Dialectica transcendentală" demască, prin critica celor trei Idei transcendentale, științele metafizice individuale precum psihologia rațională, cosmologia și teologia, ale căror condiții de posibilitate nu le îndreptățesc să susțină cunoașterea rațională a suprasensibilului.[38] Limitele rațiunii pure sunt subliniate cu tărie:

> Rezultatul tuturor încercărilor dialectice ale rațiunii pure ne confirmă nu numai ceea ce am dovedit în Analitica transcendentală, anume că toate raționamentele noastre care vor să ne conducă dincolo de câmpul experienței posibile sunt înșelătoare și lipsite de fundament; ci el ne învață totodată această particularitate, anume că rațiunea omenească are o înclinație naturală de a depăși această limită, că Ideile transcendentale îi sunt tot atât de naturale cum îi sunt intelectului categoriile, cu deosebirea totuși că în timp ce acestea din urmă duc la adevăr, adică la adecvarea conceptelor noastre cu obiectul, cele dintâi produc o simplă, dar irezistibilă aparență, a cărei iluzie abia poate fi înlăturată prin cea mai riguroasă critică.[39]

Pentru Kant, cunoașterea metafizică e contradictorie, fiindcă, pe de o parte, ea nu poate exista în afara sintezei dintre cate-

---

[36] *Ibidem*, p. 506.

[37] Termenul de ontoteologie, care a făcut istorie odată cu critica heideggeriană a metafizicii, e definit de Kant drept teologie transcendentală care „crede că îi cunoaște [lui Dumnezeu, n.n.] existența prin simple concepte, fără cel mai mic ajutor al experienței" (vezi *ibidem*, p. 499).

[38] Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 108.

[39] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 505.

goriile intelectului și datele furnizate de intuiția sensibilă și, pe de altă parte, metafizica își desfășoară argumentele adeseori fără a apela la datele experienței. Metafizica ratează, așadar, cunoașterea, iar cunoașterea, ca sinteză între intelect și intuiție, este o limită de care metafizica trebuie să țină cont. Dacă o face, ea devine o metafizică în limitele rațiunii (aici intrând chiar și religia); dacă n-o face, ea nu mai poate fi denumită cunoaștere.

Faptul este întărit de distincția dintre fenomen și lucru în sine: întrucât cunoașterea, chiar atunci când e necesară și universală, nu se oprește decât asupra fenomenului, această limită afectează și pretențiile metafizicii de a avea acces la lucrurile în sine. Prin urmare, nicio metafizică viitoare care alege să ignore metoda critică și să nu țină seama de limitele rațiunii înseși nu poate fi validată cu numele de știință.

Și atunci, mai este în genere posibilă metafizica? Noua metafizică pe care o propune Kant începe, după cum am putut observa, ca știință a limitării, ca știință negativă[40], fără să afecteze faptul că, în fond, scepticismul clamat de Kant este, ca ultimă propunere, pozitiv: construcția unei metafizici pe temeiuri solide, neafectate de logica iluziei.[41] Locul metafizicii speculative e preluat de metafizica critică, văzută ca știință a limitelor rațiunii umane înseși.[42] De asemenea, fiind afectată ca teorie a lumii suprasensibile, metafizica devine totodată o teorie a cunoașterii, o epistemologie.[43]

În aceste condiții, atacul lui Kant la adresa metafizicii devine la fel de semnificativ pentru metafizica teologică: odată cu demascarea speculației ca aparținând logicii iluziei, orice

[40] Vezi Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion*, Ashgate, Aldershot, 2000, p. 33.

[41] *Ibidem*, p. 21.

[42] Vezi *ibidem*, p. 30.

[43] Vezi Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, pp. 41-42.

teologie rațională sau naturală nu mai poate fi susținută.[44] Este criticat conceptul de Dumnezeu al metafizicilor raționaliste, văzut ca principiu explicativ și cauză ultimă[45], însă chiar dacă existența lui Dumnezeu este indemonstrabilă, credința rămâne neafectată, fiind refundată în moralitate.[46] Limitele care afectează rațiunea teoretică se vor dovedi, în cele din urmă, un avantaj pentru cerințele rațiunii practice, în măsura în care, inexistența impedimentelor teoretice în calea credinței morale, vor susține credința, chiar dacă într-un mod care nu relevă de rațiunea teoretică, deci nu constituie o explicație științifică.[47] Iar metafizica credinței, până la a deveni o formă de religie morală, va trebui să suporte una dintre cele mai radicale critici din toată istoria ei filosofică.

Imposibilitatea cunoașterii teoretice a lui Dumnezeu

Pentru a critica argumentele existenței lui Dumnezeu, așa cum apar ele în teologia rațională, Kant le clasifică în trei tipuri: ontologic (Kant are în vedere aici forma pe care acest argument o are în filosofia lui Descartes), cosmologic (așa cum e întâlnit în filosofiile lui Leibniz și Wolff) și fizico-teologic sau teleologic (prezent în deismul lui Reimarus).[48] Capitolul care cuprinde critica dovezilor existenței lui Dumnezeu se numește „Idealul rațiunii pure" (din „Dialectica transcendentală") și e locul în care Dumnezeu apare ca un ideal îndreptățit

[44] Vezi Bernard M.G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 167.
[45] Philip Rossi, „Kant's Philosophy of Religion".
[46] Bernard M.G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 2.
[47] Vezi P.F. Strawson, *Limitele rațiunii*, p. 264.
[48] Vezi *ibidem*, p. 43.

al rațiunii.[49] Cum poate fi comparat idealul cu Ideile și cu categoriile? Categoriile, deși reprezintă simpla formă a gândirii, fiind independente de orice condiții empirice, pot fi prezentate în concret, dacă sunt aplicate la fenomene; Ideile sunt însă mai îndepărtate de realitatea obiectivă, conținând o anumită totalitate și fiind imposibil de prezentat într-un obiect empiric; idealul rațiunii pure e asigurat însă de o distanță și mai mare față de realitatea concretă, fiind determinat numai prin Idee. Ideea dă regula (de exemplu înțelepciunea), idealul este prototipul (de exemplu înțeleptul).[50]

Vom prezenta în cele ce urmează critica argumentului ontologic în versiune kantiană, în primul rând pentru că deschide seria criticilor și, în al doilea rând, fiindcă toate celelalte argumente se reduc, după Kant, la cel ontologic: argumentul fizico-teologic are la bază argumentul cosmologic, iar argumentul cosmologic se reduce, în ultimă instanță la argumentul ontologic. Critica acestor argumente este radicală, conducând la „critica oricărei teologii întemeiate pe principii speculative ale gândirii".[51] Pentru a înțelege mai bine demersul kantian, vom face o scurtă trecere prin istoria argumentului ontologic.[52]

Printre argumentele existenței lui Dumnezeu, argumentul ontologic s-a bucurat de un statut aparte, datorită fascinației produsă de pretenția de a fi complet *a priori* – de a refuza, așadar, datele experienței și de a se folosi doar de ceea ce intelectul îi pune la dispoziție. Sf. Anselm de Canterbury, cel

[49] Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 461-540.

[50] *Ibidem*, pp. 461-462.

[51] *Ibidem*, p. 498.

[52] Oferim în continuare dezvoltarea unor idei publicate în Nicolae Turcan, *Credința ca filosofie. Marginalii la gândirea Tradiției* (= Theologia Socialis 15), prefață de Radu Preda, Eikon, Cluj-Napoca, 2011, pp. 137-142.

care l-a formulat pentru prima dată în *Proslogion*[53] (sec. al XI-lea), l-a numit „argumentul pentru nebun", fiind convins că l-ar putea convinge până și pe cel necredincios că Dumnezeu există.[54] Structura argumentației anselmiene pornește de la Dumnezeul conceput drept „ceva decât care nu se poate cugeta ceva mai mare", noțiune cu care poate fi de acord chiar și cel necredincios, căci până și acesta are în minte un asemenea concept și îl poate înțelege. Dacă Dumnezeu ar exista numai în minte, dar nu și în realitate, atunci ar putea fi gândită o altă ființă decât care nu poate fi gândită o alta mai mare. *Ergo*, cel ce fusese conceput drept cel mai mare, pentru a-și păstra acest statut, trebuie să existe și în realitate.

Critica nu s-a lăsat așteptată și primele contraargumente, aparținându-i călugărului Gaunilo, s-au referit în primul rând la conceptul folosit, arătând că, de fapt, noi nu avem nicio idee despre Dumnezeu și nici nu ne putem procura vreuna; cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu este ceva decât care nu se poate cugeta ceva mai mare, El însuși poate fi cugetat? Nici El nu poate fi cugetat, deci nu putem cugeta despre ceea ce nu poate fi cugetat. În al doilea rând, a fost subliniată diferența dintre existența *mentală* a unui lucru și existența lui *reală* (exemplul preferat de Gaunilo fiind insula Atlantidei, care, deși există în minte și e perfectă, nu există cu necesitate și în realitate).[55]

Descartes, în schimb, va susține acest argument, mai ales că, pentru el, siguranța principiilor rațiunii se bazează tocmai pe

[53] Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, traducere de Alexander Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 14.

[54] Referința este la nebunul din Ps. 13, 1: „Zis-a cel nebun întru inima sa: «Nu este Dumnezeu!» Stricatu-s-au oamenii şi urâţi s-au făcut întru îndeletnicirile lor. Nu este cel ce face bunătate, nu este până la unul."

[55] Ioan Gheorghe Savin, *Apologetica*, vol. 1, ediție îngrijită și redactată de Radu Diac, Anastasia, București, 2002, pp. 239-249.

veracitatea divină. Formularea pornește de la ideea unei ființe perfecte pe care o avem deja în minte și de la analogia cu adevărurile geometrice. În „Meditația a V-a" din *Meditații despre filosofia primă*, Descartes argumentează astfel: printre cunoștințele clare și distincte există și cele cuprinse în spațiu și cele matematice; un triunghi, neinventat de mine și care nu există în realitate, ci doar în minte, are însă proprietăți fără de care nu poate fi gândit, cum ar fi suma unghiurilor de 360 de grade; la fel se întâmplă și cu Dumnezeu, conceput drept ființă perfectă: acesta are ca proprietate existența sa, căci esența lui nu poate fi concepută ca fiind despărțită de existență; deci Dumnezeu există.[56]

Descartes răspunde în continuare la două obiecții care ar putea fi ridicate. Prima susține că această argumentare este doar subiectivă și fără vreo valoare obiectivă, de vreme ce imaginarea unui lucru nu înseamnă totodată și existența lui (al doilea contraargument al lui Gaunilo). Descartes răspunde că nu cugetarea implică existența obiectivă, ci invers, existența obiectivă a ființei perfecte implică gândirea. O a doua obiecție se referă la eroarea logică numită *petitio principii*: nu cumva ceea ce s-a demonstrat, adică existența lui Dumnezeu, a fost deja presupus în premise? Descartes răspunde că deținând deja ideea înnăscută a ființei atotperfecte, noi nu-i atribuim *toate* perfecțiunile pe care le are, deci nici pe cea a existenței. Dimpotrivă, ideea existenței, deși implicită în conceptul de atotperfecție, nu e dată ca o notă separată și distinctă, ci are nevoie de a fi demonstrată din conceptul general al ființei atotperfecte – ceea ce argumentul ontologic face.[57]

---

[56] Vezi René Descartes, *Două tratate filozofice: Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, traducere de Constantin Noica, Humanitas, București, 1992, pp. 281-284.

[57] *Ibidem*, pp. 284-287.

Critica lui Kant are în vedere versiunea carteziană a argumentului ontologic,[58] împotriva căreia aduc mai multe contraargumente. (1) Conceptul unei ființe absolut necesare, deci care să implice și existență, rămâne un concept vid, prin care, în fapt, nu se gândește nimic. De asemenea, (2) analogiile geometrice ale argumentului ontologic, aduse în scenă de Descartes, sunt considerate de Kant simple tautologii, ce nu reușesc să treacă de la necesitatea judecăților, la necesitatea existenței lucrurilor. Judecății care afirmă că într-un triunghi este necesar să existe trei unghiuri (de unde se infera că în conceptul de Dumnezeu este necesar să existe predicatul existenței), Kant îi răspunde că faptul e valabil doar în măsura în care triunghiul este deja dat, cu alte cuvinte se culege ceea ce s-a pus de la bun început în concept (*petitio principii*). În plus, (3) Kant atacă și ideea că există un *singur* caz, cel al ființei infinit reale, pentru care eliminarea atributului existenței din concept duce la contradicție. Ne vom opri puțin asupra acestui contraargument. Întrucât conceptul unei ființe absolut reale este și posibil, rezultă după susținătorii argumentului ontologic că această ființă are toată realitatea, deci și existența, fiindcă altfel s-ar ajunge la contradicție. Kant răspunde în două moduri: (a) Contradicția e comisă chiar atunci când în conceptul unui lucru posibil a fost strecurat conceptul existenței lui, ceea ce reprezintă, din nou, o simplă tautologie; (b) Mai mult, ar trebui mai întâi să se răspundă la întrebarea dacă judecata „Lucrul cutare există" este o judecată analitică sau sintetică. Dacă e analitică, ea nu aduce nimic nou, de aceea a afirma existența ar însemna sau că ideea (conceptul) din inte-

[58] Această critică se găsește în capitolul „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu", vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 475-481.

lect este lucrul însuși, sau existența, dacă este dedusă, atunci a și fost presupusă, ceea ce conduce din nou la o „nenorocită tautologie".[59] Dacă judecata despre existență este sintetică, așa cum crede și Kant, deci adaugă ceva nou conceptului, predicatul existenței poate fi suprimat fără contradicție, fiindcă el nu face parte din conceptul ființei infinit reale. Ultima lovitură vine din (4) distincția care trebuie făcută între predicatele logice și predicatele reale: „a fi" este predicat logic atunci când funcționează drept copulă și predicat real când funcționează existențial. Dar cu toate că „realul nu conține nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât simplul posibil"[60]:

> … la averea mea, o sută de taleri reali înseamnă mai mult decât simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilității lor). Căci obiectul din realitate nu este conținut analitic numai în conceptul meu, ci se adaugă sintetic la conceptul meu (care este o determinare a stării mele), fără ca prin această existență dinafara conceptului meu acești o sută de taleri gândiți să fie câtuși de puțin înmulțiți.[61]

Prin urmare, din simplul concept logic al unei ființe perfecte, nu se poate deduce existența ei: intelectul trebuie să depășească simplul concept pentru a-i atribui și existență. Concluzia este definitivă: în calitate de idee a rațiunii pure, Dumnezeu nu poate fi un fenomen al cunoașterii noastre; rațiunea își depășește limitele când argumentează în legătură cu El, fiindcă e incapabilă atât de demonstrația, cât și de respingerea existenței Lui; de aceea argumentul ontologic nu se susține și e zadarnic.

[59] *Ibidem*, p. 478.
[60] *Ibidem*, p. 479.
[61] *Ibidem*, p. 480.

Eșecul argumentului ontologic atrage după sine eșecul celorlalte argumente: fiecare dintre ele cade fiindcă nu poate surprinde în intuiția empirică ființa perfectă, prin urmare condiția sintezei categoriilor cu experiența nu se poate realiza.[62] Dumnezeu rămâne în afara câmpului rațiunii teoretice, neputând fi dovedit nici ca existent, nici ca inexistent. Cunoașterea teoretică a lui Dumnezeu își semnează astfel decesul, fiindcă nici argumentele *a priori*, nici argumentele empirice nu o pot susține.[63] Aceasta nu înseamnă moartea lui Dumnezeu (deși Nietzsche o va susține!), ci, deocamdată, e pentru Kant doar exersarea unei conștiințe realmente critice față de metafizică și față de încercarea de a construi o dovadă teoretică a existenței lui Dumnezeu.[64] E ca și cum ar susține că, în fond, credința nu ar putea fi dobândită în urma vreunui argument al rațiunii. Ceea ce nu poate fi decât adevărat, în măsura în care e acceptată teza kantiană a cunoașterii științifice care nu poate avea acces la suprasensibil.[65] În acest fel, transcendența kantiană rămâne inaccesibilă teoretic: „despre lumea transcendenței nu se poate spune nimic cu sens și nu se poate ști nimic".[66] Fiind un ideal al rațiunii pure, Dumnezeu rămâne doar

> … un principiu regulativ, anume de a considera orice legătură în lume *ca și când* ar rezulta dintr-o cauză necesară, atotsuficientă, pentru a funda pe ea regula unei unități sistematice și necesare după legi universale în explicarea acestei legături, și nu este afirmarea unei existențe necesare în sine.[67]

---

[62] Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion*, p. 67.

[63] Vezi P.F. Strawson, *Limitele rațiunii*, p. 278.

[64] Vezi Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 122.

[65] Vezi *ibidem*, p. 143.

[66] Roger Scruton, *Kant*, p. 92.

[67] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 491.

Imposibil de negat de rațiunea teoretică, Dumnezeu nu poate fi nici afirmat, realitatea lui obiectivă nefiind nici posibil de dovedit pe această cale, dar nici acceptată o dată pentru totdeauna.[68] Această viziune asumă faptul că întrebările metafizicii care privesc religia nu pot primi un răspuns teoretic, ci doar răspunsuri practice, pragmatice sau existențiale.[69] Iar credința își găsește locul în câmpul rațiunii practice și moralei, acolo unde postulatul existenței lui Dumnezeu[70] este necesar pentru susținerea imperativului categoric.[71] După cum se semnalează într-un text exegetic[72], credința religioasă e posibilitate logică în *Critica rațiunii pure* și posibilitate reală în *Critica rațiunii practice*. De aceea, a vorbi despre religie a rațiunii la Kant înseamnă în primul rând a vorbi despre religie a rațiunii practice[73], acea rațiune care oferă voinței principiile după care trebuie să se ghideze pentru o viață morală, și a înțelege că fundamentul moral asigură inteligibilitate rațională existenței lui Dumnezeu.[74]

Acest raport amintește de felul în care dogmatica ortodoxă conduce către teologia apofatică. Rezultat al rațiunii teoretice și părând, în acord cu filosofia kantiană, o iluzie transcendentală, dogmatica Bisericii de Răsărit asigură

---

[68] Vezi *ibidem*, p. 504.

[69] Stephen C. Evans, „Kant and Kierkegaard on the Possibility of Metaphysics", în D.Z. Phillips și Timothy Tessin (ed.), *Kant and Kierkegaard on religion*, Macmillan, London, 2000, p. 3.

[70] Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, IRI, București, 1999, pp. 151-158.

[71] D. Z. Phillips și Timothy Tessin (ed.), *Kant and Kierkegaard on religion*, Macmillan, London, 2000, p. xiv.

[72] Vezi *ibidem*, p. xv.

[73] Vezi Mircea Flonta, „Ideea kantiană a luminării", p. 256.

[74] Bernard M.G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 167.

fundalul de adevăr pentru experiența religioasă apofatică. Chiar dacă nu le reduce cu scepticism importanța, așa cum e redusă rațiunea teoretică în privința cunoașterii lui Dumnezeu, experiența apofatică slăbește pretențiile și excesele *raționaliste* ale formulărilor dogmatice. Diferența față de Kant este că, experiența mistică nu anihilează dogmele, ci, într-un mod inefabil, le certifică.

Gândirea dogmatică în Tradiția ortodoxă

În[75] cartea sa, *Heidegger și Areopagitul*[76], Christos Yannaras deschidea un dialog între nihilismul nietzscheano-heideggerian și apofatismul Sf. Dionisie Areopagitul. Potrivit lui Yannaras, nihilismul și tema morții lui Dumnezeu, așa cum apar ele la Nietzsche, reprezintă un refuz de a atribui lui Dumnezeu trăsăturile ființei, de a declara validă operațiunea care crede că epuizează divinitatea prin apelul la rețeaua conceptuală și la formalizările raționale.[77] Acest refuz, în sine foarte îndreptățit, este prezent și în Tradiția Bisericii, avându-și o formulare esențială în opera Sf. Dionisie Areopagitul sub numele de teologie apofatică. Spre deosebire de Kant, ne aflăm aici în plin proces de problematizare a rolului rațiunii pentru cunoașterea lui Dumnezeu, critica venind nu dinspre rațiune, ci dinspre Dumnezeul apofatic.

[75] Acest capitol dezvoltă câteva dintre ideile publicate în două articole precedente: Nicolae Turcan, „Apofatism *vs.* gândire dogmatică (I)", *Tribuna* 189 (2010), p. 22; „Apofatism *vs.* gândire dogmatică (II)", *Tribuna* 191 (2010), p. 25.

[76] Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Anastasia, București, 1996.

[77] *Ibidem*, pp. 83-84.

„Dumnezeu nu este cunoscut niciodată ce este din cele ce sunt ființa Lui, adică din ființa însăși", scrie Sf. Maxim Mărturisitorul.[78] Incomprehensibilitatea ființei divine este un loc comun în patristica răsăriteană, despre Dumnezeu putându-se afirma „numai că este, și aceasta când sunt bine și binecredincios contemplate [cele din jurul ființei, n.n.]".[79] În absența unei contemplații corecte, care să implice dreapta credință, adică, în limbaj kantian, rațiunea teoretică pură, afirmațiile despre Dumnezeu sunt lipsite de validitate, chiar dacă nu se referă la ființa Lui. E mai adecvat ca despre ființa divină să se vorbească în termeni negativi, care să o dezapropie, păstrându-i taina oricum inaccesibilă cunoașterii umane, decât în termeni pozitivi. Aceasta nu înseamnă că teologia catafatică, a afirmațiilor, își pierde din importanță: chiar inadecvată într-o anumită măsură, „ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu".[80] Dar teologia negațiilor dezvăluie mai mult, în vreme ce afirmațiile pot să oculteze:

> Dar noi mai bine să descoperim ceea ce e ascuns, prin negație, și să trecem peste toată puterea figurilor și ghiciturilor care închipuiesc adevărul și să urcăm în chip negrăit, prin puterea duhului, de la literă și apariții (fenomene) la Rațiunea însăși, decât să ni se întâmple să ascundem ceea ce e arătat, prin afirmare.[81]

Teologia apofatică sau teologia prin negații recunoaște caracterul mărginit al tuturor numelor pozitive care i se pot

[78] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 371.

[79] *Ibidem*.

[80] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 81.

[81] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 193.

da lui Dumnezeu, de aceea susține că negațiile acestora sunt un mod mai adecvat de cunoaștere. Este aici o limită pe care rațiunea teoretică trebuie să o accepte. Dacă despre Dumnezeu se poate spune că este atotbun, atotînțelept, atotputernic etc. așa cum afirmă, în filosofia kantiană, și conceptul rațiunii pure sau idealul transcendental al lui Dumnezeu, cunoașterea pe care aceste numiri ne-o oferă nu este deplină, existând un mod mai adecvat de cunoaștere, cel al negațiilor. În micul său tratat, *Despre teologia mistică*, Sf. Dionisie Areopagitul susține că Dumnezeu este mai presus decât lucrurile sensibile, precum și decât cele inteligibile, în legătură cu El neputându-se folosi în mod adecvat termenii afirmativi. În acest sens, Dumnezeu nu este

> … nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaștem noi. Nici fiime, nici părințime, nici altceva din cele ale noastre sau ale altcuiva dintre existențele cunoscute. Nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt, nici nu o cunosc pe ea existențele, ca existență. Nu este nici cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoștință. Nu e nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este o afirmare a ei, nici negare. Ci făcând afirmațiile și negațiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă e mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor; și mai presus de toată negația, ca cea care le depășește pe toate, care e simplu dezlegată de toate și dincolo de toate.[82]

După cum putem observa, negațiile din fragmentul dionisian sunt radicale: nu mai sunt acceptate nici măcar paternitatea și filiația, unitatea și treimea, ceea ce pune problema incompatibilității dintre teologia mistică și gândirea dogma-

[82] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre teologia mistică*, V, în *Opere complete* (= Colecția cărților de seamă), traducere de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996.

tică, între teologia apofatică și cea catafatică (prin afirmații). Cu alte cuvinte, comparând problema cu cea kantiană, observăm cum ceea ce rațiunea oferea printr-un concept al divinului, care în cazul teologiei avea și o proveniență ontoteologică, nu reprezintă cunoașterea însăși, completă. Fără a fi doar o iluzie transcendentală, e vorba de o incompletitudine funciară a ceea ce teologia afirmativă oferă; vorbind în termeni kantieni, rațiunea teoretică pură este supusă necesității de a fi depășită de supraraționalismul mistic.

Problema diferenței dintre absolutul acategorial al apofatismului și gândirea dogmatică e semnalată și de Lucian Blaga. Dacă dogmele operează cu concepte, pe care le folosesc în afara regulilor logicii, apofatismul Sfântului Dionisie este acategorial, fiindcă în acest caz chiar dacă funcționarea în acord cu regulile logicii rămâne valabilă, categoriile sau conceptele nu mai sunt prezente decât pentru a fi negate.[83]

Cu toate acestea, trebuie evidențiat faptul că în cazul numelor divine, la fel ca în cazul dogmelor, cuvintele spun ceva adevărat despre Dumnezeu, devotamentul cu care a fost apărată de-a lungul istoriei credința adevărată relevând importanța acestora și absența oricărui scepticism ori agnosticism. De aceea discuția trebuie deplasată de la raportul în sine către termenii săi: imperfecțiunea nu aparține atât cuvintelor, cât cunoașterii umane (și deopotrivă angelice), pentru că Dumnezeu rămâne de necircumscris și, în natura Lui, incognoscibil.

Să însemne oare că apofatismul destituie dogmele, de exemplu dogma Sf. Treimi? Sau că Dumnezeul apofazei se

[83] Vezi Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, în *Trilogia cunoașterii*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Minerva, București, 1983, pp. 241-242.

bucură de excelență asupra Dumnezeului personal al tradiției iudeo-creștine? Nu cumva Dumnezeul necunoscut al atenienilor și al tuturor tradițiilor necreștine misterice este superior Dumnezeului-Treime, Dumnezeului revelației, iar păgânismul filosofic intră în creștinism tocmai odată cu apofatismul areopagitic? Răspunsul, deocamdată formulat succint, este negativ.

Pentru Părinții Bisericii dogmele au reprezentat mult mai mult. Fără să reprezinte închiderea cu care au fost amendate prin terminologia kantiană de „filosofie dogmatică", opusă celei critice, dogmele sunt repere ale unei experiențe deja prezente în Biserică, jaloane asiguratoare că drumul experienței divinului nu rătăcește pe căile autoafectivității, adică ale subiectivismului, sau pe cele ale misticii impersonale. E ca și cum aceste formule care în domeniul cunoașterii reprezintă pure staționări, amendate fără scrupule de noutățile filosofiilor, în domeniul recunoașterii care survine în întâlnirea mistică sunt repere absolut vitale. Formule care, prin ele însele, pot fi acuzate de aparență transcendentală, ele devin pentru cei înaintați pe calea teocunoașterii adevărate puncte nodale: a avea experiența unui alt Dumnezeu decât cel treimic, de pildă, înseamnă, în acord cu gândirea Sfinților Părinți, a avea o experiență spirituală înșelătoare, ce contrazice comuniunea de credință a Bisericii. Absența învățăturilor dogmatice și idolatria spirituală sunt, în acest caz, sinonime.

La fel cum Dumnezeul moral kantian depășește scepticismul gnoseologic al Dumnezeului teoretic, Dumnezeul apofatic completează cunoașterea dogmatică într-o manieră necesară. În absența experienței liturgico-mistice, iluzia transcendentală se întinde peste orice formulă dogmatică. De aceea, pentru a folosi o sintagmă a lui Constantin Noica, dogma se pre-

zintă ca o „închidere ce se deschide”.[84] Prin acest salt către o experiență de un cu totul alt tip decât cea a raționalității discursive, rațiunea dogmatică poartă în sine însăși depășirea pe care o va înfăptui urcușul apofatic.

De exemplu, numirile pozitive date lui Dumnezeu au ca scop îndemnul către urcușul duhovnicesc. Înțelegerea autonomă a lor nu înseamnă încă nimic, la fel cum înțelegerea antinomiilor dogmatice nu înseamnă încă nici credință, nici cunoaștere a lui Dumnezeu. Alcătuind o scară, de la cele mai sensibile, către cele mai spirituale, aceste nume conduc în întunericul tainei, fiindcă Dumnezeul care se revelează prin ele este cu mult mai mult decât ele. Nicio formă de înțelegere obiectivă nu e cu putință: doar încercarea de a-L găsi pe Cel neajuns justifică întreaga teologie catafatică.

> Acestea sunt numirile Fiului. Urcă și tu printre ele; în mod dumnezeiesc prin cele înalte și cu compătimire prin cele trupești (Evr. 5, 2); sau mai bine zis, într-un mod deplin dumnezeiesc, ca să ajungi Dumnezeu urcând de jos pentru Cel ce a coborât pentru noi de sus.[85]

Iar acest urcuș nu înseamnă doar descoperire a lui Dumnezeu, ci totodată și schimbare a sinelui, îndumnezeire. Filosofia, în acest punct, este în mod necesar filosofie a Vieții și teologie a experienței. Trimițând către apofatism, misterul poate „salva” divinul de orgoliul conceptual al filosofiei. Rezistența la concept pune probleme rațiunii umane care alege fie să se ridice orgolios deasupra, fie să se diminueze, devenind slabă, pentru a accepta că o altă cale îi stă înainte pentru teognosie. Probabil că această deschidere apofatică își atinge punctul

[84] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1991, p. 203.

[85] Sf. Grigore de Nazianz, *Cele 5 cuvântări teologice* (= Dogmatica), traducere de Dumitru Stăniloae, Anastasia, București, 1993, p. 21.

culminant în antinomiile dogmatice. Afirmațiile teologiei catafatice indică – sau ar trebui s-o facă atâta timp cât nu se închid într-o lume a idolatriei conceptuale – către Dumnezeul cel viu, a cărui cunoaștere trebuie împlinită de experiența nonteoretică, în acord cu principiul că „… apofatismul este prezent pe toate treptele urcușului spiritual”.[86]

Prin teologia apofatică, așadar, are loc o ieșire din metafizica raționalistă, fiindcă scopul final al progresivelor negații nu este un concept rațional, ci o realitate nonobiectivabilă și incognoscibilă.[87] Între Dumnezeu și ființă de deschide o falie care face cu neputință oprirea în cadrele unui discurs ontologic. Mai presus de ființă și de esență, cu totul altul decât ființele create, Dumnezeu rămâne a fi cunoscut prin unirea cea mai presus de minte. Numele divine, așa cum le citește Sf. Dionisie în Scripturi, țin de o teologie afirmativă care nu ajunge la natura însăși a Celui preaînalt. Chiar conceptul de ființă, central metafizicii occidentale, nu poate fi omologat fără rest cu Dumnezeu, fiind la rândul lui tot un nume divin care exprimă, dar și ascunde în același timp, aidoma celorlalte nume ce trebuie depășite printr-o teologie apofatică. Ființa nu este Dumnezeu, iar Dumnezeu nu este ființa, ci mai presus de ființă.[88] Sesizăm aici o depășire a ontoteologiei, în măsura în care categoriile ei rămân în urma urcușului către Dumnezeu.[89]

---

[86] Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, p. 217.

[87] Vezi Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 86.

[88] Vezi, de exemplu, Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995, p. 77.

[89] Vezi și Virgil Ciomoș, *Conștiință și schimbare în* Critica rațiunii pure. *O perspectivă arhitectonică asupra kantianismului* (= Academica), Humanitas, București, 2006, p. 23.

Prin urmare, deși depășirea apofatică este o cunoaștere prin necunoaștere, supraconceptuală și realizată prin răpire de către Dumnezeu, iar nu prin puterile propriei minți, rațiunea nu-și pierde rolul pozitiv pe care îl are. Chiar dacă sunt niște hotare ale credinței, adică niște repere care indică direcția de urmat, dogmele Bisericii nu epuizează cunoașterea Celui mai presus de cunoaștere și nici nu încearcă să fie niște simple hotărâri omenești cu valoare autoritară. Ele sunt în primul rând mărturii ale credinței, ce asigură continuitatea cu credința Sf. Apostoli, de vreme ce sinoadele ecumenice „nu luau hotărâri «asupra» credinței, ci dădeau mărturie cu valoare obligatorie «despre» credința apostolică".[90] De aceea depășirea apofatică este un fel de cronică anunțată în formulele de credință ale Bisericii.[91]

> Totuși nu se poate renunța nici la cunoașterea rațională, scrie Părintele Stăniloae. Chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. Ceea ce spune ea trebuie să fie numai adâncit de cunoașterea apofatică. De altfel chiar cunoașterea apofatică, atunci când vrea cât de cât să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înțeles mai adânc decât îl pot reda noțiunile intelectuale.[92]

Fiindcă dogmele, ca monumente ale Tradiției, nu sunt decât desfășurarea revelației dumnezeiești în istorie, inspirate de același Duh care a insuflat scrierea Scripturilor. Prin ur-

[90] Opinie exprimată de H.-J. Schulz, *Bekenntnis Statt Dogma. Kriterien Der Verbindlichkeit Kirchlicher Lehre*, Quaestiones Disputatae 163, Freiburg im Breisgau, Herder, 1996, *apud* Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis, Sibiu, 2008, p. 69.

[91] Despre rolul minții în vederea luminii dumnezeiești vezi Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică…*, pp. 307-310.

[92] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 81.

mare se poate afirma că ele au același rol transcendental (a se înțelege termenul chiar în sensul *Criticii rațiunii pure* a lui Kant) precum Scripturile. Dacă ar fi să ne întrebăm, kantian, care sunt condițiile de posibilitate ale experienței cunoașterii și vederii lui Dumnezeu, am vedea că textele revelației, care cuprind deja gândirea dogmatică desfășurată ulterior, reprezintă tocmai aceste condiții.

> Dacă Adevărul, în calitate de comuniune, nu trebuie despărțit de ontologia vieții – scrie mitropolitul Ioannis Zizioulas – atunci dogmele sunt în principal afirmații soteriologice; obiectul lor este să elibereze chipul originar al lui Hristos, Adevărul, de distorsiunile unor erezii, pentru a ajuta comunitatea Bisericii să păstreze neatinsă imaginea autentică a lui Hristos-Adevărul și să trăiască în și prin această prezență a Adevărului în istorie. Intenția lor ultimă este să *conducă* (subl. N.T.) la părtășia cu viața lui Dumnezeu, să facă astfel încât Adevărul să fie comuniune și viață.[93]

Am făcut sublinierea de mai sus pentru a arăta că rolul dogmelor nu este unul autonom lor, ci unul de deschidere către comuniunea cu Dumnezeul cel viu.

Aporiile conceptului și deschiderea apofatică

Afirmam că, pentru Kant, Dumnezeul rațiunii pure este un ideal transcendental, un concept cu funcție regulativă a cărui existență nu poate fi demonstrată. Există vreo legătură între acest concept și Dumnezeul postulat de rațiunea practică drept existând cu necesitate? S-a vorbit despre „dubla utilitate negativă"[94] a imposibilității dovedirii teoretice a

[93] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, traducere de Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 126.

[94] P.F. Strawson, *Limitele rațiunii*, p. 278.

existenței lui Dumnezeu. În primul rând, negarea argumentării teoretice în favoarea existenței lui Dumnezeu atrage după sine imposibilitatea de a decide și contrariul, adică inexistența Lui. Rațiunea pură nu poate decide între niciuna dintre cele două propoziții, tributare teismului și ateismului, de aceea rămâne loc pentru o reconsiderare de pe poziții morale a existenței ființei divine. În al doilea rând, „suntem împiedicați din importarea impurităților empirice în orice concepție a unei ființe ideale în care teologia morală nu poate oferi temeiuri de credință”.[95] O utilitate care de altfel pare suspectă, de vreme ce „impuritățile” nu trebuie să fie neapărat empirice, exemplul cel mai elocvent fiind însăși revelația creștină: originea ei nu este nici numai transcendentală, nici doar empirică, ci, dacă e asumată prin credință, pur și simplu transcendentă.

Acest fapt ne conduce la repunerea problemei raportului de mai sus și, pentru a-l lămuri, apelăm la un fragment din prima *Critică*:

> Ființa supremă rămâne deci pentru folosirea pur speculativă a rațiunii un simplu ideal, dar totuși un ideal fără lipsuri, un concept care încheie și încununează întreaga cunoaștere omenească, a cărui realitate obiectivă nu poate fi desigur dovedită pe această cale, dar nici respinsă victorios; și dacă va fi existând o teologie morală care poate completa această lacună, atunci *teologia transcendentală, care mai înainte era numai problematică, dovedește cât de indispensabilă este prin determinarea conceptului acestei teologii* (subl. N.T.) și prin cenzura permanentă a unei rațiuni, care este înșelată destul de des de sensibilitate și care nu totdeauna este de acord cu propriile ei Idei. Necesitatea, infinitatea, unitatea, existența în afara lumii (nu ca suflet al lumii), eternitatea fără condițiile timpului, omniprezența fără condițiile spațiului, atotputernicia etc. sunt

[95] *Ibidem*, p. 279.

> predicate pur transcendentale, și de aceea conceptul lor purificat, de care orice teologie are atâta nevoie, nu poate fi scos decât din teologia transcendentală.[96]

În acest loc Kant consideră rațiunea pură utilă pentru a oferi rațiunii practice un concept al lui Dumnezeu. Această utilitate regulativă amintește, deși diferită, de gândirea dogmatică, în care teologia conceptualizează divinul, dar în același timp oferă misticii direcția de acces. Dacă Dumnezeul rațiunii teoretice este același cu Dumnezeul rațiunii practice, scepticismul kantian devine vulnerabil, pentru că putem descoperi în acest caz o legătură între cele două *Critici* similară raportului dintre dogmatică și apofatism, din Tradiția ortodoxă. Dacă Dumnezeul indemonstrabil teoretic este altul decât Dumnezeul-postulat al rațiunii practice, atunci rațiunea teoretică nu mai poate oferi, conform citatului de mai sus, un concept în care să credem. În fine, dacă idealul transcendental (Dumnezeu) oferit de rațiunea pură are doar o funcție regulativă, atunci acest concept cade în diversitate, în funcție de demonstrațiile fiecărei metafizici posibile sau reale. Cu alte cuvinte, niciun fel de reducție critică nu va putea oferi un *singur* concept al divinului, atâta timp cât se acceptă că aparența transcendentală domină rațiunea teoretică. Existența mai multor concepte despre Dumnezeu e pe deplin legitimă și chiar istoric demonstrată, de aceea rațiunea critică are ea însăși nevoie de o reducție la datele revelației pentru a oferi totuși un concept. (Strict rațional, nu există punct terminus în această căutare a fundamentului pentru un concept al divinului.)

Revenind la datele teologiei ortodoxe și la modul în care rațiunea dogmatică oferă, prin antinomiile ei, o direcție

[96] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 504-505.

experienței apofatice a divinului, putem observa că, dacă sistemul kantian renunță la a mai credita adevărul dogmatic, credința se întemeiază în mod fundamental pe aceste adevăruri care constituie de altfel chipul identității Bisericii și modul în care revelația a fost înțeleasă și interpretată. De aceea, în locul separației dintre rațiunea pură și cea practică, este preferată rămânerea în paradox: având în comun cu critica kantiană faptul că dogmele suferă, în absența experienței comuniunii divino-umane, de incompletitudine, putând fi situate în același plan cu scepticismul kantian, ele oferă totuși un grad de certitudine care devine cu atât mai înaltă cu cât experiența apofatică a întâlnirii cu Dumnezeul cel viu este mai reală.

Kant și Dumnezeul moral

Depășirea rațiunii teoretice în problema religiei

Rațiunea practică

După lovitura dată metafizicii și argumentelor teoretice ale existenței lui Dumnezeu[97], realizată în *Critica rațiunii pure*, Kant reia discuția, apelând de data aceasta nu la rațiunea pură, incapabilă să ofere o cunoaștere științifică asupra divinului[98], ci la rațiunea practică. „A trebuit să suprim *știința*, pentru a face loc credinței…”[99], scrie el, într-o frază devenită celebră.

[97] Vezi și Nicolae Turcan, *Credința ca filosofie*, pp. 143-157.

[98] Pentru limitarea epistemologică a filosofiei kantiene și critica argumentelor existenței lui Dumnezeu vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 461-540.

[99] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 31.

Religia nu mai poate fi edificată ca răspuns la întrebarea „Ce pot să știu?", iar teologia ajunge, în viziunea kantiană, atât de aproape de ontoteologie, adică de metafizică, încât cade odată cu aceasta sub loviturile criticismului transcendental. Studiul speculativ al lui Dumnezeu devine astfel inutil[100]: deși religie *a rațiunii*, religia nu-și mai poate găsi fundamentele decât prin rațiunea practică pură, adică prin maximele voinței.

Ce este rațiunea practică? Într-un răspuns scurt, rațiunea practică este rațiunea pură folosită pentru a determina voința la acțiune.[101] Legitimitatea rațiunii practice e dată de răspunsul la întrebarea „Ce trebuie să fac?" și vizează capacitatea de a acționa a omului, iar nu validitatea sau invaliditatea unei judecăți.[102] Analitica transcendentală arăta că

> … rațiunea pură poate fi practică, adică poate să determine prin sine voința, independent de orice element empiric, și anume printr-un fapt în care rațiunea pură se manifestă în noi ca real practică, adică prin autonomia în principiul moralității, prin care ea determină voința la acțiune.[103]

Întrucât rațiunea pură restrângea posibilitatea cunoașterii doar la lumea fenomenală, rațiunea practică face un pas mai departe, către lumea suprasensibilă, a lucrurilor în sine (noumene). Principiul moral depășește condițiile lumii sensibile, iar voința de a-l pune în aplicare angajează lumea inteligibilă. Din punctul de vedere al *Criticii rațiunii pure* această depășire este invalidă, fiindcă posibi-

[100] Vezi Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion*, pp. 90-91.

[101] Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 76.

[102] Vezi Roger Scruton, *Kant*, p. 73.

[103] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 73.

litatea cunoașterii nu poate depăși sinteza dintre empiric și transcendental; în replică, principul moral avansează către transcendent, având tocmai ambiția de a-l ajunge. Cum argumentează Kant în favoarea acestei depășiri realizată de rațiunea practică? Intelectul se află în raport nu doar cu lumea empirică, ci și cu voința – care cuprinde conceptul de cauzalitate, o cauzalitate diferită de cea cu care operează rațiunea pură. Cauzalitatea voinței este o „cauzalitate cu libertate", nedeterminabilă după legi ale naturii. Prin ea nu se cunoaște teoretic, ci doar se desemnează, având o folosire practică. Chiar dacă nu există o intuiție empirică ce ar putea să-i corespundă, cauzalitatea voinței poate fi aplicată de exemplu în sentimente, maxime morale etc.; ceea ce nu poate fi gândit după rațiunea pură, poate fi indicat după cea practică, fapt care justifică folosirea voinței chiar și la lumea noumenală.[104] De aceea, „prin aplicarea la suprasensibil, dar numai din punct de vedere practic, nu i se dă rațiunii pure teoretice nici cel mai mic ajutor în exaltarea ei spre extravagant".[105]

Rațiunea practică, asemenea celei teoretice, deține douăsprezece categorii transcendentale, grupate asemănător, după cantitate, calitate, relație și modalitate. Sunt „categorii ale libertății"[106] care fac posibile actele voinței, deosebindu-se astfel de categoriile transcendentale ale intelectului, aplicabile cunoașterii naturii. O scurtă trecere în revistă ar arăta astfel: categoriile cantității sunt determinate: subiectiv, după maxime (opinii practice ale individului), obiectiv, după principii (precepte) și atât subiectiv, cât

[104] Vezi *ibidem*, pp. 81-88.

[105] *Ibidem*, p. 88.

[106] *Ibidem*, p. 95.

și obiectiv, ca principii *a priori* ale libertății (legi); categoriile calității se împart în reguli practice de acțiune (*praeceptivae*), reguli practice ale omiterii (*prohibitivae*) și reguli practice ale excepțiilor (*exceptivae*); categoriile relației vizează relațiile cu personalitatea, cu starea persoanei, precum și relațiile reciproce, ale unei persoane cu starea alteia; în fine, categoriile modalității numără permisul și interzisul, datoria și contrariul datoriei și datoria perfectă și datoria imperfectă.[107]

Legea morală și realizarea binelui suveran

Kant situează la originea oricărei acțiuni un principiu al rațiunii practice, care determină în mod universal voința, prin diferite reguli practice. Principiile se împart în maxime și legi, în funcție de condiționarea lor, subiectivă sau obiectivă.[108] Pentru determinarea universalității principiilor, e importantă doar forma lor, nu și materia.[109] „Toate principiile practice, care presupun un *obiect* (materie) al facultății de a râvni ca principiu determinant al voinței, sunt empirice și nu pot oferi legi practice",[110] scrie Kant. Etica lui Kant se fundamentează pe ideea că o voință e bună dacă și numai dacă forma, iar nu materia ei, este universală, capabilă să ofere un principiu legislativ valabil pentru toți.[111] Altfel, principiile practice materiale „se încadrează în principiul universal al iu-

[107] Vezi *ibidem*, pp. 96-97.

[108] *Ibidem*, p. 49.

[109] *Ibidem*, p. 57.

[110] *Ibidem*, p. 51.

[111] Vezi Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1970, p. 46.

birii de sine sau al fericirii personale"[112], neputând asigura universalitatea obiectivă și necesară cerută de o lege adevărată.

Însă rațiunea pură practică dă omului o lege fundamentală și universală, numită lege morală, care e enunțată, ca imperativ, în felul următor: „Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată oricând valora în același timp ca principiu al unei legislații universale".[113] Aceasta înseamnă că orice acțiune vizează demnitatea umană, atât în persoana proprie, cât și a semenului care, la rândul lui, trebuie considerat întotdeauna ca scop în sine, nu doar ca mijloc.[114] Pentru Dumnezeu, considerat ființa absolut perfectă, legea morală este o lege a sfinteniei, în vreme ce pentru om ea este o lege a datoriei, implicând constrângere morală și, totodată, respect și venerație față de datorie. Niciun principiu subiectiv nu trebuie admis drept cauză, fiindcă, în acest caz, chiar dacă acțiunea este aceeași cu cea provenită din legea morală, ea nu provine din datorie și, prin urmare, „simțământul care interesează propriu-zis în această legislație nu este moral".[115] Demnitatea legiferării morale este astfel deplină, neafectată de nicio formă de subiectivism. Chiar dacă ea nu așteaptă de la știință nici aprobare, nici negare, ea deține o aprioritate care trebuie crezută, nu demonstrată teoretic. Cu alte cuvinte, știința generală și universală pe care o fundamenta critica rațiunii pure devine, în cazul rațiunii practice, o credință necesară și universală.[116]

---

[112] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 52.

[113] *Ibidem*, p. 62.

[114] Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 135.

[115] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 111.

[116] A se vedea Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 338. În acceptarea dictatului necondiționat al legii morale își are originea și religia (vezi Mircea Flonta, „Ideea kantiană a luminării", p. 257).

Supunerea față de legea morală îl obligă pe om să facă din binele suveran, binele cel mai înalt cu putință, scopul său ultim[117], ceea ce mai întâi înseamnă a afirma posibilitatea lui.[118] În cuvintele lui Kant, „posibilitatea morală trebuie să preceadă acțiunea", care e determinată de legea voinței.[119] Rațiunea practică nu are ca obiecte decât binele și răul: „prin cel dintâi se înțelege un obiect necesar al facultății de a râvni, prin cel de-al doilea unul al facultății de a detesta, ambele însă după un principiu al rațiunii".[120] Pentru Kant, binele este determinat prin expresii ca „rațiune", „lege morală", „imperativ categoric"; răul este numit prin „înclinație", „iubire de sine", „principiul fericirii proprii" și „materie a maximei".[121] Într-un fel, răul este o inversare a ordinii morale: în loc ca posibilitatea acțiunii să fie stabilită de maxime și legi, ea e determinată de dragostea de sine. Kant acceptă, oarecum în răspăr cu Iluminismul, existența răului radical și faptul că omul e departe de „bunul sălbatic" al lui Rousseau. Pentru realizarea binelui celui mai înalt e nevoie de virtute, adică, în cuvinte kantiene, de împlinirea datoriei.

Virtutea, fericirea, datoria

Virtutea și raporturile ei cu fericirea este o temă mult discutată a eticii kantiene. Chiar dacă virtutea și fericirea sunt

[117] Aceasta reprezintă de altfel o premisă pentru argumentul moral al existenței lui Dumnezeu: binele suveran nu e posibil decât dacă se admite existența lui Dumnezeu și a unei vieți viitoare (vezi Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, p. 38).

[118] *Ibidem*, p. 154.

[119] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 88.

[120] *Ibidem*, p. 89.

[121] Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, p. 41.

concepute ca legate în mod necesar în realizarea binelui suveran, această legătură este una sintetică și, pentru Kant, lipsită de necesitate.[122] Virtutea și fericirea nu se implică una pe cealaltă, sau n-ar trebui să se implice în măsura în care principiile acțiunilor sunt obiective, deci dețin universalitate. Dacă voința este determinată de iubirea de sine, adică de sentimente, iar nu de legea morală, atunci valoarea morală a faptei nu există, chiar dacă poate fi considerată o faptă bună: „acțiunea va conține, ce-i drept, *legalitate*, dar nu *moralitate*".[123] Rigorismul kantian nu acceptă ca viața etică să fie dedusă din căutarea fericirii[124], altfel universalitatea s-ar pierde, confiscată de subiectivismul dorinței. De aceea, pesimismul moral kantian acceptă că acțiunile efectuate doar de dragul legii morale au cu adevărat valoare, spre deosebire de cele făcute pentru dobândirea fericirii, maculate de egoism. Mai mult decât atât, Kant recunoaște că respectarea legii morale intră în conflict cu starea naturală a omului, dominată de răul radical.[125]

Datoria, în calitate de conștiință a cerinței pe care legea morală o impune acțiunilor, este cea care conferă valoare morală acestora. Cu adevărat morale sunt doar acele acțiuni făcute din datoria devenită maximă, adică principiu subiectiv după care voința se ghidează.[126] Voința liberă se supune legii morale, chiar dacă resimte o inevitabilă constrângere, din pricină că înclinațiile naturale i se opun. Definiția datoriei sună în felul următor:

[122] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 141.

[123] *Ibidem*, p. 102.

[124] Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 133. Rigorismul moral poate fi interpretat și ca eroism, vezi Mircea Flonta, *Kant în lumea lui și în cea de azi. Zece studii kantiene* (= Seminar. Filosofie), Polirom, Iași, 2005, pp. 181-194.

[125] *Ibidem*, p. 154.

[126] Vezi și *ibidem*, p. 128.

> Acțiunea care, potrivit acestei legi [legea morală, n.n.], cu excluderea tuturor principiilor de determinare derivate din înclinație, este obiectiv practică se numește *datorie*, care, în virtutea acestei excluderi, conține în conceptul ei constrângere practică, adică determinare la acțiuni, oricât de *fără plăcere* s-ar petrece ele.[127]

Recunoaștem – în această subliniere a faptului că actele morale trebuie făcute fără plăcere – întregul rigorism al moralei kantiene a datoriei. Aceasta nu elimină posibilitatea fericirii și nici nu pune în opoziție datoria și fericirea proprie, numai că rațiunea pură practică ne îndeamnă doar să nu luăm în considerare pretențiile de fericire, atunci când e vorba de datorie, iar nu să renunțăm la ele. Argumentul este că uneori e chiar o datorie să ne îngrijim de noi înșine, fiindcă altfel, prin boală, sărăcie etc. tentațiile de a încălca datoria cresc.[128] Importanța datoriei e atât de mare pentru etica lui Kant, încât merită să redăm imnul închinat ei, așa cum apare el în cea de-a doua *Critică*:

> *Datorie!* Nume sublim și mare, tu care nu cuprinzi în tine nimic agreabil, nimic care să includă insinuare, ci reclami supunere, care totuși nici nu amenințți cu nimic ce ar trezi în suflet o aversiune naturală și l-ar înspăimânta pentru a pune în mișcare voința, ci numai stabilești o lege care-și găsește prin ea însăși intrare în suflet și care totuși își câștigă ea însăși, în ciuda voinței, venerație (deși nu totdeauna ascultare), înaintea căreia amuțesc toate înclinațiile, deși în taină acționează împotriva ei, care ți-e obârșia demnă de tine și unde să găsim rădăcina descendenței tale nobile, care respinge cu mândrie orice înrudire cu înclinațiile, rădăcină din care trebuie să derive, ca din originea ei, condiția indispensabilă a acelei valori, pe care numai oamenii înșiși și-o pot da?[129]

---

[127] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 110.

[128] *Ibidem*, p. 122.

[129] *Ibidem*, pp. 115-116.

Să ne întoarcem la paradoxul care susținea că virtutea și fericirea nu se presupun în mod necesar, fapt observabil și din felul în care e concepută datoria. Deși omul nu trăiește pentru fericire, ci doar pentru a-și face datoria, în cele din urmă Kant acceptă că acțiunea morală aduce după sine fericirea cea mai mare, prezentă însă nu în lumea empirică, ci în cea suprasensibilă.[130] În această necesitate a fericirii se înrădăcinează și postulatele rațiunii practice. Binele suveran poate fi atins doar când virtutea și fericirea sunt unite, fiindcă cel virtuos devine merituos pentru a fi fericit, dar unirea dintre virtute și fericire nu poate fi realizată decât în afara lumii fenomenale, de către o cauză supremă a naturii, adică de Dumnezeu.[131] Cu această formulare, intrăm în lumea postulatelor rațiunii practice pure.

Postulatele rațiunii practice

Despre postulate

Componente fundamentale în înțelegerea credinței morale kantiene, postulatele rațiunii practice pure se disting de ideile rațiunii teoretice, aceea care încerca fără succes să argumenteze în favoarea existenței lui Dumnezeu sau nemuririi sufletului. Aceasta nu înseamnă că filosofia kantiană conține în sine o mare contradicție, cea de-a doua *Critică* răsturnând ceea ce prima realizase în câmpul cunoașterii, ci doar că apriorismul legii morale trebuie să accepte toate condițiile în care îndeplinirea acestei legi este posibilă, adică să intre din lumea cunoașterii în cea a credinței. Este impo-

[130] Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 142.

[131] Vezi Bernard M.G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 59.

sibil să crezi în valabilitatea și universalitatea legii morale și să-i refuzi condițiile de posibilitate, precum libertatea și existența lumii suprasensibile; dar acceptarea acestor condiții nu satisface nicidecum cerințele unor demonstrații teoretice, de aceea ele trebuie postulate.[132] Aceste postulate „sunt un produs la fel de inevitabil al gândirii morale ca și imperativele care ne îndrumă".[133] Iată cum arată descrierea postulatelor în termenii lui Kant:

> Ele pleacă toate de la principiul moralității, care nu este un postulat, ci o lege prin care rațiunea determină nemijlocit voința, care, tocmai fiindcă este determinată astfel, întrucât este voință pură, cere aceste condiții necesare observării preceptului ei. Aceste postulate nu sunt dogme teoretice, ci supoziții necesare din punct de vedere practic; ele nu extind deci cunoașterea speculativă, dar procură Ideilor rațiunii speculative *în general* (cu ajutorul raportului lor cu ceea ce este practic) realitate obiectivă și le justifică ca concepte, a căror posibilitate altfel ea nu s-ar fi putut încumeta nici măcar s-o afirme.[134]

Este important de semnalat faptul că postulatele nu oferă cunoaștere speculativă, ci fac posibilă aplicarea legii morale și ele sunt: postulatul libertății, al nemuririi sufletului și al existenței lui Dumnezeu. Fără acceptarea lor, pretențiile conștiinței morale sunt reduse la absurd și orice comportament practic în acord cu legea morală devine imposibil. De altfel, modul în care Kant argumentează în favoarea acestor postulate îmbracă forma reducerii la absurd cu aplicare practică, *„reductio ad absurdum practicum"*.[135] Acest

[132] Vezi și Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, pp. 138-139.

[133] Roger Scruton, *Kant*, p. 116.

[134] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 159.

[135] Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, p. 37.

mod de a argumenta dovedește caracterul non-teoretic al argumentelor morale. Există mai multe afirmații ale lui Kant care susțin că aceste argumente nu sunt asemănătoare cu cele ale metafizicii de până la el, datorită caracterului lor non-teoretic.[136] Cu alte cuvinte, Kant nu intenționează să repună ilicit rațiunea teoretică în funcțiune, odată cu postularea necesității libertății, nemuririi sufletului și existenței lui Dumnezeu, ci doar să demonstreze că acestea sunt condiții de posibilitate pentru împlinirea datoriei, ajungând într-o postură dostoievskiană: „Dacă Dumnezeu nu există, totul e permis", afirma Ivan Karamazov; iar parafraza kantiană ar suna astfel: „Dacă Dumnezeu nu există, realizarea legii morale este imposibilă".

Postulatul libertății

Postulatul libertății presupune autonomia voinței, adică faptul că voința își dă sieși legea. Această autonomie reprezintă „însăși condiția formală a tuturor maximelor, singura prin care ele pot fi de acord cu legea practică supremă".[137] Dacă voința este atrasă de materia maximei, râvnind un obiect oarecare, și devine condiție de posibilitate a legii, autonomia voinței se pierde, ajungându-se la heteronomia ei și la lipsa libertății. Libertatea este necesară pentru ca legea morală să fie posibilă, spune postulatul libertății.

Există, la Kant, două concepte ale libertății care nu se suprapun întru totul. Dacă în *Critica rațiunii pure*, în cea de-a treia antinomie, i se recunoștea libertății posibilitatea, deși

[136] *Ibidem*, p. 13.

[137] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 65.

cauzalitatea prin libertate nu putea aparține lumii fenomenale, în cea de-a doua *Critică* libertatea nu mai este un concept cosmologic, ci etic:

> … primul semnifică acel caracter inteligibil căruia îi corespunde omul empiric ca fenomen, al doilea semnifică o capacitate a voinței de a se determina doar prin legea morală însăși, exceptând însă toate motivațiile empirice.[138]

Kant numește acest concept al libertății „libertate transcendentală" și îl descrie ca fiind independent de orice este empiric.[139] Legătura dintre cele două se află „în realitatea suprasensibilă a personalității: din punct de vedere teoretic s-a dovedit că e posibilă, pentru ca, din punct de vedere practic, să fie afirmată ca necesară".[140]

Într-adevăr, cauzalitatea înțeleasă ca necesitate naturală, diferită de cauzalitatea prin libertate, se referă doar la fenomene, ca obiecte existente în timp, și nu la lucruri în sine. Pentru acestea, necesitatea și libertatea sunt contradictorii, fiindcă orice eveniment își are condițiile în timpul precedent, timp ce nu mai este, ceea ce implică și faptul că nici condițiile nu mai stau în puterea noastră. Lanțul determinărilor temporale este continuu și dacă voința n-ar începe ea însăși, în virtutea libertății sale, acțiuni proprii libertății, cauzalitatea ar rămâne pentru totdeauna ineluctabilă.[141]

Prin urmare, problema libertății e pusă cu adevărat doar odată cu rațiunea practică:

---

[138] Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 137.

[139] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 125.

[140] Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 137.

[141] Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 123.

> Că aceasta este adevărata subordonare a conceptelor noastre și că moralitatea ne descoperă întâi conceptul libertății, prin urmare că *rațiunea practică* pune celei speculative pentru întâia oară, cu acest concept, problema cea mai insolubilă, pentru a o aduce prin el în cea mai mare încurcătură, aceasta rezultă clar din aceea că, deoarece din conceptul de libertate nimic nu poate fi explicat în fenomen, ci că aici mecanismul natural trebuie să fie totdeauna firul conducător, că în afară de aceasta rațiunea pură, dacă vrea să se înalțe la Necondiționat în seria cauzelor, se încurcă și în antinomie, lovindu-se și într-o parte și în alta de incomprehensibil, în timp ce ultimul (mecanismul) este cel puțin utilizabil în explicarea fenomenelor, nu s-ar fi ajuns niciodată la cutezanța de a introduce libertatea în știință, dacă legea morală și împreună cu ea rațiunea practică nu ar fi intervenit și nu ne-ar fi impus acest concept.[142]

Întâietatea rațiunii practice în punerea problemei libertății e întărită de faptul că intuițiile pure *a priori*, spațiul și timpul, nu mai sunt determinante pentru legea morală, locul lor fiind ocupat tocmai de libertate. Pentru lumea inteligibilă, libertatea joacă un rol similar cu cel pe care spațiul și timpul îl aveau în lumea fenomenelor, și anume acela de condiție de posibilitate.[143] Libertatea face posibilă nu numai împlinirea legii morale, ci servește ca bază și pentru celelalte două argumente morale, al nemuririi sufletului și al existenței lui Dumnezeu.[144]

Postulatul nemuririi sufletului

Nemurirea sufletului e cerută de neputința de a face în această viață binele moral pe care conștiința morală îl reclamă.[145] Perfecțiunea morală, pe care legea morală o impune

[142] *Ibidem*, p. 61.

[143] *Ibidem*, p. 77.

[144] Vezi Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, p. 34.

[145] Vezi și Bernard M.G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 65.

omului, are nevoie de o viață viitoare pentru a fi atinsă.[146] Kant postulează necesitatea nemuririi sufletului prin faptul că omul moral nu poate realiza în timpul vieții sale finite cerința infinită a sfințeniei, care e definită drept „conformitatea deplină a voinței cu legea morală".[147] Pentru a putea fi îndeplinită, necesitatea progresului moral cere ca sufletul să aibă o existență eternă:

> Dar acest progres infinit nu este posibil decât în supoziția unei existențe și unei personalități continuând la infinit, ale aceleiași ființe raționale (ceea ce se numește nemurirea sufletului). Deci Binele suveran nu este practic posibil decât în supoziția nemuririi sufletului; prin urmare aceasta, ca legată inseparabil de legea morală, este un postulat al rațiunii pure practice (prin care înțeleg o judecată teoretică, dar care ca atare este indemonstrabilă, întrucât depinde inseparabil de o lege practică având *a priori* valoare necondiționată.[148]

Așadar, dacă legea morală impune un imperativ, oferind credinței morale și convingerea că poate fi îndeplinit, conștiința neîmplinirii empirice a perfecțiunii însoțește neîncetat acțiunile umane. Conștiința morală și conștiința insuficienței morale proprii sunt legate, ceea ce implică o nevoie a rațiunii de a se elibera. „*Nevoia de eliberare*, luată în sens moral, se dovedește a fi o componentă necesară a organizării umane generale, o consecință a rațiunii practice. Kant o consideră a fi esența vieții religioase."[149] Sufletul trebuie să fie nemuritor, spune acest postulat, altfel perfecțiunea morală ar fi imposibilă.

---

[146] Vezi și Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, p. 146.

[147] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 149.

[148] *Ibidem*, p. 150.

[149] Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 145.

Postulatul existenței lui Dumnezeu

Prin postulatul existenței lui Dumnezeu, moralitatea este și mai mult salvată de „abisul lipsei de sens".[150] Legătura dintre o viață virtuoasă și fericire, respinsă în exercițiul datoriei, este asigurată tocmai de necesitatea existenței lui Dumnezeu. Așa cum perfecțiunea morală nu poate fi atinsă dacă nu există o viață veșnică, fericirea corespunzătoare moralității nu poate exista în absența lui Dumnezeu.[151] Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu nu există, atunci virtuțile noastre ne lasă nefericiți.

Legea morală, prin universalitatea ei și importanța acordată formei, iar nu materiei, nu are niciun fel de conexiune cu fericirea, fiindcă datoria de a asculta de legea morală nu presupune printre condițiile de posibilitate nimic empiric. Am văzut că fericirea și moralitatea sunt chiar contradictorii, Kant subliniind în numărate rânduri că atunci când printre condițiile faptei bune se amestecă și căutarea fericirii, adică iubirea de sine, care nu poate deveni o maximă pentru o legislație universală, atunci fapta e bună în acord cu legea, iar nu cu moralitatea. De aceea „se postulează și existența unei cauze a naturii întregi, diferită de natură, care să conțină principiul acestei conexiuni, anume a acordului dintre fericire și moralitate".[152] Postulatul binelui suveran este derivat din postulatul existenței unui „Bine suveran originar", adică din existența lui Dumnezeu, simplă *ipoteză* dacă e considerată după rațiunea speculativă, *credință* însă sub rapor-

[150] Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion*, p. 75.

[151] Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, pp. 151-152.

[152] *Ibidem*, p. 152.

tul rațiunii practice: „*credință* pură *a rațiunii*, fiindcă numai rațiunea pură (atât în folosirea ei teoretică cât și în folosirea ei practică) este izvorul din care decurge”.[153] Doar doctrina creștină oferă un concept satisfăcător al lui Dumnezeu față de exigențele rațiunii practice, prin sfințenia legii morale, de neatins însă decât în eternitate.

> De aceea nici morala nu este propriu-zis doctrina care să ne învețe cum să ne *facem* fericiți, ci cum să devenim *demni* de fericire. Numai atunci când se adaugă religia intervine și speranța de a participa odată la fericire, în măsura în care am încercat să nu fim nedemni de ea.[154]

Postulatul existenței lui Dumnezeu, rezolvă astfel conflictul dintre virtute și fericire. Conceptul de Dumnezeu aparține nu rațiunii speculative ci, precum celelalte postulate, moralei. Morala teologică sau cea metafizică sunt astfel înlocuite cu o veritabilă teologie morală.[155]

Moralitate vs. sfințenie

Reducerea religiei la moralitate

Religia rațiunii practice, în calitate de religie *a rațiunii*, este, indiscutabil, o demitologizare a religiei, ceea ce nu reprezenta o noutate pentru contemporanii lui Kant. Deosebirea întreprinderii kantiene de afectul antireligios iluminist e vizibilă în transformarea devoțiunii tradiționale în venerație a moralității:

---

[153] *Ibidem*, p. 153.

[154] *Ibidem*, p. 157.

[155] Vezi Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 144.

> Adorația datorată lui Dumnezeu devine reverență și devoțiune față de legea morală. Credința religioasă care transcende credința obișnuită devine certitudinea rațiunii practice care depășește intelectul. Obiectul stimei nu este Ființa Supremă, ci atributul suprem al raționalității.[156]

Avem de-a face o cu serie de conversiuni pe scară largă a imaginilor și ideilor creștinismului și de aducerea lor în câmpul rațiunii practice. Într-adevăr, tot ce e religios e redus la câmpul moralității care devine, în mod clar, nucleul pur al întregii religii.[157] Chiar divinitatea lui Iisus Hristos este trecută cu vederea, nefiind discutată, accentul căzând doar pe faptul că Fiul lui Dumnezeu „nu e nimic mai mult decât un exemplar moral".[158] Acest lucru nu umbrește importanța pe care Kant o acordă creștinismului, considerându-l, din perspectiva moralității, ca având merite superioare iudaismului:

> Dar această religie are asupra iudaismului marele avantaj că este dată ca provenind din gura primului îndrumător nu ca o religie statutară, ci morală, și astfel se află într-o uniune foarte strânsă cu rațiunea, prin care ea se poate propaga de la sine, fără erudiție istorică, cu cea mai mare siguranță, în toate timpurile și în toate țările.[159]

În consecință, universalitatea și adevărul religiei sunt date de legătura existentă cu rațiunea practică și cu necesitatea ei. A concepe religia adevărată înseamnă a recunoaște că ea „nu cuprinde altceva decât legi", de care oamenii sunt conștienți și cărora le recunosc necesitatea datorită acordului lor cu

[156] Roger Scruton, *Kant*, p. 119.

[157] Vezi Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion*, pp. 137, 115.

[158] D. Z. Phillips și Timothy Tessin (ed.), *Kant and Kierkegaard on religion*, p. xvii.

[159] Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, traducere de Rodica Croitoru, Bic All, București, 2007, pp. 238-239 (subl. aut.).

rațiunea pură.[160] Aceasta va duce în mod inevitabil la o critică a practicilor liturgice și bisericești, Kant considerând că Dumnezeu nu poate fi satisfăcut decât prin „dispoziția morală pură a inimii".[161] Accentul pus pe moralitate aruncă chiar importanța revelației supranaturale în plan secund:

> Atunci când apare întrebarea, cum ar voi Dumnezeu să fie adorat, ea trebuie rezolvată universal valabil pentru orice om considerat doar ca om, și trebuie să chibzuim că legiferarea voinței sale nu va trebui să fie decât morală; așadar, cea statutară (care presupune o revelație) poate fi considerată contingentă și, ca atare, ea nu a parvenit sau nu poate parveni fiecărui om și care, în consecință, nu va fi considerată obligatorie pentru omul în genere.[162]

Cu toată această convertire a religiei la moralitate, rămâne deschisă întrebarea dacă schimbarea este totală: se reduce religia la etică? Unii exegeți susțin că, chiar dacă ele se suprapun, această suprapunere e doar parțială, reducția kantiană fiind de fapt doar o distingere.[163] În plus, moralitatea *nu elimină* religia, ci doar ajută la explicarea ei, religia fiind „o sinteză între moralitate și teologie", teologia ocupând clar un loc secundar în această conexiune.[164] Chiar cu aceste nuanțe, importanța moralității în defavoarea revelației este criticabilă, fiindcă ea aduce în scenă un alt idol metafizic, acela al Dumnezeului moral. În numele lui, gândirea kantiană îmbracă forma unei critici severe la adresa practicilor și credințelor pentru care statutul moralității nu deține prim-planul, vizat fiind în primul rând creștinismul Bisericii Catolice.

[160] *Ibidem*, p. 241.
[161] *Ibidem*, p. 229.
[162] *Ibidem*, p. 168.
[163] Vezi Bernard M.G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 183.
[164] Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion*, p. 137.

Critica religiei neadevărate

Există mai multe feluri de credințe, spune Kant, dar „numai o *religie* (adevărată)".[165] Această afirmație tranșantă nu validează vreuna dintre credințele istorice, ci doar subliniază importanța universalității credinței morale. Pretenția unei biserici istorice de a fi universală este neîntemeiată datorită fundamentării ei pe o revelație particulară, care „fiind istorică, niciodată nu poate fi revendicată de la toți".[166] Istoric, adică empiric, adică particular *versus* moral, adică transcendental, adică universal, așa arată schema kantiană. Cum nu are universalitate dovedită rațional, o biserică nu poate să-l numească necredincios pe cel ce nu recunoaște credința ei particulară, nici heterodox pe cel ce se îndepărtează parțial de ea, nici eretic dacă se îndepărtează printr-un element esențial și, în consecință, nu are fundamente necesare, *i.e.* universale, pentru a arunca anatema împotriva acestuia.[167] Se poate observa cu ușurință cum critica lui Kant vizează pretențiile de universalitate ale Catolicismului, care, istorice și nu morale, nu pot fi validate.[168]

Sistematizate, acuzele lui Kant, clamate de la înălțimea (morală) a tribunalului rațiunii, pun credința ecleziastică sub semnul iluziei și se împart în principal în trei categorii: credința în miracole, în tainele Bisericii și în mijloacele de dobândire a harului.[169] În primul rând, credința în miracole asumă faptul că

---

[165] Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 171 (subl. aut.).

[166] *Ibidem*, p. 172.

[167] *Ibidem*, pp. 172-173.

[168] De altfel chiar centralitatea conceptului datoriei în întemeierea moralei kantiene nu-i altceva decât formularea abstractă a principiu pe care protestantismul l-a formulat în lupta sa împotriva Bisericii Catolice (vezi Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 128).

[169] Vezi Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 268.

există o cunoaștere prin experiență care nu are loc după legile obiective ale experienței, situându-se în afara posibilităților de cunoaștere ale rațiunii. Această iluzie nu numai că nu rezistă obiecțiilor formulate în *Critica rațiunii pure*, dar nu mai poate oferi niciun ajutor în prezența religiei morale. Dacă religia este, din punctul de vedere al subiectului, „cunoașterea tuturor datoriilor noastre ca porunci divine”[170], atunci nu dogmele și cutumele îi definesc raportul cu adevărul, ci respectarea datoriilor morale. În acest caz, apelul la miracole trădează o necredință morală pasibilă de pedeapsă,

> … atunci când prescripțiilor datoriei, după cum au fost înscrise originar în inima omului prin rațiune, nu li se atribuie o autoritate suficientă decât atunci când sunt confirmate prin miracole.[171]

Cu alte cuvinte, în prezența credinței morale, credința în minuni trebuie să devină inutilă.

În al doilea rând, critica tainelor Bisericii sau a „credinței în mistere” angajează criticile împotriva serviciului divin și clerului. Pentru Kant, comportamentul care nu e cuprins în morală se iluzionează că ar aduce lui Dumnezeu un serviciu divin adecvat, principiu care nu are nevoie de niciun fel de argument, fiind evident prin sine:

> *…în afara comportamentului bun al oamenilor, tot ceea ce cred ei că pot face spre a îl satisface pe Dumnezeu este doar iluzia religioasă și pseudo-serviciul divin adus lui Dumnezeu*.[172]

De altfel, prin faptul că moralitatea e înscrisă în inimile oamenilor, erudiții ecleziastici nu mai sunt necesari pentru interpretarea cărților sfinte, ci e suficientă rațiunea omului

[170] *Ibidem*, p. 223.

[171] *Ibidem*, p. 143.

[172] *Ibidem*, p. 244 (subl. aut.).

obișnuit: „Credința rațională pură nu necesită, dimpotrivă, o astfel de atestare, ci se demonstrează de la sine”.[173] În plus, se evită astfel atitudinea despotică a celor care se cred îndreptățiți să renunțe la rațiune și să interpreteze doar în baza puterii cu care au fost învestiți. Poruncile iau locul convingerilor, iar Biserica ajunge să domine, prin faptul de a-și domina laicii, chiar statul. Supușii devin ipocriți, achitându-se numai în aparență de datoriile lor, fiindcă pleacă de la principii deficitare rațional.[174] Așa se face că, în cele din urmă, credința serviciului divin devine „o credință de sclavi și de mercenari” care „nu poate fi considerată mântuitoare, pentru că nu este deloc morală”[175], în locul principiilor morale fiind date „porunci statutare, reguli ale credinței și cutume”.[176]

Kant pune sub semnul magiei și fetișismului credința în Sf. Taine (sacramente):

> Atunci când omul face acțiuni care în ele însele nu includ nimic care să îl satisfacă pe Dumnezeu (Morale), totuși el le folosește ca mijloace de a îi procura nemijlocit satisfacții și astfel de a îndeplini dorințele sale, și are iluzia că se află în posesia unei arte de a produce, prin mijloace cu totul naturale, un efect supranatural; de obicei acestor încercări li se dă numele de magie, cuvânt pe care […] noi preferăm să îl înlocuim prin cuvântul cunoscut de altfel de fetișism.[177]

---

[173] *Ibidem*, p. 198.

[174] Vezi *ibidem*, p. 254. Opoziția față de cler este, de altfel, caracteristică iluminismului și, ca simpatizant și reprezentant de marcă al acestuia, această opoziție este pe deplin explicabilă (a se vedea și Allen W. Wood, *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1978, pp. 15-16).

[175] Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 182.

[176] *Ibidem*, p. 253.

[177] *Ibidem*, p. 251.

În fine, în al treilea rând, critica lui Kant se îndreaptă către mijloacele de dobândire a harului, considerate la rândul lor iluzie religioasă care crede în influența lui Dumnezeu asupra moralității noastre, influență dobândită în diverse moduri. Mai întâi, este criticata rugăciunea, fiindcă ea devine o iluzie de dobândire a harului, fiind importantă doar în litera ei, nu în spiritul ei; or pentru Kant spiritul rugăciunii este important, iar el este stimulat „prin purificarea și înălțarea continuă a dispoziției morale".[178] De fapt, rugăciunea se dovedește a fi doar o simplă dorință („a se ruga unei ființe a-tot-văzătoare nu înseamnă mai mult decât *a dori*"), neeficace și amorală („dacă ar fi suficientă o simplă dorință, fiecare om ar fi un om bun").[179] Apoi, frecventarea Bisericii este de dorit numai în măsura în care nu duce la idolatrie și nu induce iluzia de a fi devenit, fără eforturi morale, ci doar prin cultul exterior, cetățean al împărăției lui Dumnezeu.[180] De asemenea, este criticată consacrarea, exprimată prin botez, ca neoferind niciun fel de har și nici iertarea păcatelor – o „superstiție aproape mai mult decât păgână".[181] Și, în fine, este criticată ceremonia comuniunii, care n-ar fi rea dacă ar ajunge la ideea unei „comunități morale cosmopolite"[182], dar trebuie criticată în măsura în care se consideră că astfel se dobândește har, fiind „o iluzie a religiei care nu poate acționa decât exact în opoziție cu spiritul aceleiași".[183] Pentru Kant, mijloacele de dobândire a harului îl fac pe om să lase

[178] *Ibidem*, p. 270.
[179] Vezi *ibidem*, p. 110.
[180] Vezi *ibidem*, pp. 272-273.
[181] Vezi *ibidem*, p. 273.
[182] *Ibidem*.
[183] *Ibidem*, p. 274.

> … a-totbinevoitoarei providențe să facă din el un om mai bun, în timp ce el se străduiește să fie evlavios (o venerație pasivă față de legea divină), în loc să fie virtuos (aplicarea propriilor forțe în vederea respectării datoriei venerate de el), unde ultima, totuși numai unită cu prima poate forma ideea ce exprimă cuvântul de evlavie (adevărată dispoziție religioasă).[184]

Experiența harului este astfel rațional imposibilă și inutilă[185], provocând o exaltare ce nu ține seama de faptul că omul nu poate cunoaște în experiență niciun fel de obiect suprasensibil. De aceea, dorința de a percepe obiecte cerești e „un fel de demență", care „prejudiciază religia".[186]

Trebuie să recunoaștem în aceste critici raționaliste presupoziția că moralitatea și sfințenia (așa cum a fost ea considerată de Biserică), sunt mai mult sau mai puțin contradictorii, virtutea fiind lucrarea datoriei, în timp ce sfințenia doar o exaltare morală ce predispune la îngâmfare prin faptul că se crede în posesia „unei perfecte *purități* a simțămintelor voinței".[187] Privind nu dinspre rațiunea practică, ci dinspre viețile sfinților, această contradicție rămâne discutabilă. Oricum Kant este consecvent cu sine, și critica religiei ecleziastice se întemeiază pe felul în care înțelege poruncile Evangheliei ca porunci ale legii morale – lege care nu se bazează pe înclinație, nici nu provine din experiență, ci e *a priori*. Chiar porunca iubirii nu se referă la iubirea ca înclinație,

[184] *Ibidem*, p. 275.

[185] Acest refuz al harului pentru necesitatea schimbării omului îl aduce pe Kant pe poziții pelagianiste (vezi și Philip Rossi, „Kant's Philosophy of Religion".)

[186] Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 247.

[187] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 114. Firește, această definiție este improprie, fiindcă nu ține seama de abisul de smerenie ce caracterizează sfințenia adevărată.

căci atunci nu ar mai fi nevoie de porunci, ci doar de datorie; consecința este considerarea sfinșeniei drept o simplă exaltare morală și, în consecință, reducerea la moralitate a credinței creștine.

Adevărul rațiunii: religia adevărată și Biserica adevărată

Influențe protestante

Cum arată religia în acord cu transformarea pe care o suferă în sistemul kantian? Să semnalăm mai întâi că sunt evidente influențele Iluminismului protestant, mai ales în marcarea diferenței între religia adevărată și religiile istorice sau confesionale: dacă cea dintâi este considerată de autori precum Samuel Reimarus și Johann Salomo Semler drept religie naturală și interioară, care „îi unește pe toți oamenii ca ființe raționale și sensibile", religiile confesionale îi dezbină.[188] După cum vom dezvolta mai jos, Kant va concepe religia interioară drept o religie bazată pe moralitate, fundamentată de rațiunea practică. Atât de puternică va fi această marcă morală, încât ea va întemeia religia, și nu invers: „Nu porunca lui Dumnezeu ne obligă la moralitate, ci moralitatea este aceea care indică posibilitatea unei «porunci divine»".[189] Cu cât rațiunea teoretică pură se dovedește incapabilă de a-l cunoaște pe Dumnezeul care nu se poate oferi ca fenomen empiric, cu atât mai mult rațiunea practică și experiența estetică devin mai importante pentru reîntemeieri religioase. E adevărat, aceste reîntemeieri sunt cu mult mai modeste decât ambițioasele cunoașteri speculative ale ontoteologiei, fiindcă recunosc finitudinea pu-

[188] Vezi Mircea Flonta, „Ideea kantiană a luminării", p. 254.
[189] Roger Scruton, *Kant*, p. 118.

terii de cunoaștere a rațiunii umane. Cu toate acestea, sentimentele despre sublim și frumos, de exemplu, chiar dacă nu devin argumente teoretice ale existenței lui Dumnezeu, sunt indicii ale existenței sale.[190] În același mod, legea morală postulează existența lui Dumnezeu, pentru a putea fi îndeplinită, rațiunea practică avansând într-o manieră în care rațiunea teoretică pură n-ar putea-o face.

Emanciparea de religia ecleziastică

Kant e convins că trăiește în cea mai bună epocă de până la el, a istoriei Bisericii, datorită rațiunii.[191] Încrederea lui Kant în forța rațiunii practice este atât de mare, încât emanciparea de „credința ecleziastică" pare drumul cel mai rațional cu putință, mai ales în măsura în care el e înscris în mod firesc în inimile oamenilor. Teza lui Kant este aceea a depășirii religiei revelate printr-o religie morală. Optimismul kantian merită reprodus integral:

> Așadar, există o cunoaștere practică – scrie filosoful – care, deși este întemeiată exclusiv pe rațiune și nu necesită nici o doctrină istorică, este într-atât de apropiată tuturor, chiar și de cei mai simpli oameni, ca și cum ar fi literalmente înscrisă în inimă: o lege ce poate fi doar numită pentru a îi fi recunoscută imediat autoritatea de către toți și care produce din sine o obligativitate necondiționată în conștiința tuturor, și anume a moralității; și ceea ce este mai mult, această cunoaștere ne conduce de la sine, fie la credința în Dumnezeu, fie este singura, cel puțin, ce ar putea determina conceptul de Dumnezeu ca legiferator moral, prin urmare ne conduce la o credință religioasă pură, nu numai pe înțelesul tuturor, ci care să poată fi onorată în cel mai înalt grad; ea conduce într-acolo atât de

[190] Vezi *ibidem*, p. 135.

[191] Vezi Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 200.

> natural, încât atunci când voim să încercăm, interogând un om oarecare, ce nu a fost niciodată instruit în acest sens, aflăm că el posedă această credință în întregime și pe deplin.[192]

Având un grad de necesitate atât de mare, Kant formulează teoria evoluției de la „credința ecleziastică" înspre această credință religioasă pură în termenii „apropierii de împărăția lui Dumnezeu".[193] Omul trebuie să se emancipeze prin religia pură a rațiunii de tot balastul istoric, eliberându-se de toate temeiurile empirice, de tot ceea ar știrbi universalitatea prin recursul la istorie, de toate statutele și orânduielile liturgice ale religiilor ecleziastice. Chiar dacă, din punct de vedere istoric, credința ecleziastică precede celei pure,[194] aceasta din urmă trebuie să se emancipeze, fiindcă rațiunea, iar nu dogmele, trebuie să fundamenteze adevărata religie.[195] Aceasta nu înseamnă că cele două credințe, cea ecleziastică și cea pură, sunt într-o opoziție contradictorie, ci doar că cea din urmă reprezintă mai degrabă esența celei dintâi[196], de aceea depășirea este justificată. În consecință, deși pozitiv față de creștinism în general, subliniindu-i superioritatea față de alte religii istorice, Kant stabilește un raport de subordonare[197] a creștinismului istoric față de cel moral, primul fiind doar un stadiu al celui de-al doilea, în procesul necesar de emancipare.

Firește că emanciparea presupune totodată și o serie întreagă de înlocuiri: autorii erudiți (preoții), necesari într-o re-

[192] *Ibidem*, p. 255.

[193] *Ibidem*, p. 181.

[194] Vezi *ibidem*, p. 170.

[195] Vezi Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 408.

[196] Vezi aici Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, p. 193.

[197] Vezi Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 405.

ligie savantă[198], se dovedesc nenecesari în fața unei credințe morale care se demonstrează „de la sine";[199] libertatea ia locul unei atitudini despotice și autoritare reprezentată de cler, eremiți, stat; cultul și slujbele divine și, în general, toate datoriile bisericești, sunt înlocuite cu pura datorie morală, singurul serviciu divin acceptabil; în fine, emancipați de religiile istorice, oamenii devin mai buni, căci mai morali, spre deosebire de cei rămași în afara binelui și care nu pot suplini datoriile morale cu participarea la slujbe. Într-un fel, ceea ce e în afara moralei e doar iluzie religioasă și, chiar dacă această propoziție poate fi acceptată, corolarul ei nu poate fi adevărat: ceea ce e credință ecleziastică *nu este* în mod necesar în afara moralei. Kant rămâne însă consecvent cu prima poziție.

Religia adevărată

Religia adevărată este o religie unică și imuabilă, spune Kant, fiindcă ea nu are un caracter istoric, precum „credința ecleziastică" – divizibilă într-o multiplicitate de credințe mereu concurente –, ci se bazează pe rațiune, adică deține universalitate. Kant o spune explicit: „Semnul distinctiv al adevăratei biserici este *universalitatea* sa".[200] Adevărata religie trebuie să conțină doar principii necesare și universale, principii care nu pot fi oferite în manieră empirică.[201] Avem, așadar, de o parte universalitatea rațiunii, de cealaltă parte istoria cu particularitățile sale empi-

[198] Vezi *ibidem*, p. 408.

[199] Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 255.

[200] *Ibidem*, p. 182.

[201] Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 421.

rice, mereu divergente, unde intră și confesiunile istorice. Pentru Kant, religia revelată are o sferă mai largă de cuprindere decât religia doar în limitele rațiunii, văzută ca esență a ei.[202]

Adevăratul serviciu divin, corespondent religiei adevărate, nu poate fi decât un serviciu moral, „*un serviciu divin al inimii* (în spirit și în adevăr)", constând în dispoziția de a respecta „datoriile adevărate considerate ca porunci divine".[203] Kant refuză rugăciunea de laudă și cea de cerere, acceptând însă spiritul rugăciunii, adică intenția de a fi, în fapte, plăcut lui Dumnezeu.[204] Această manieră de a concepe religia adevărată conține în sine condiția capitală a adevăratei Biserici, care, așa cum am văzut deja, e dată de universalitate. Religia naturală este religie morală, care la rândul ei realizează Biserica invizibilă, cea adevărată.[205]

Ajunși în acest punct trebuie să spunem că, deși remarcabilă personalitate etică[206], Immanuel Kant nu era membrul vreunei Biserici anumite, chiar dacă socotea creștinismul drept religia cea mai pură din istorie, datorită moralității sale.[207] Biserica adevărată se bazează pe credința religioasă

---

[202] *Ibidem*, p. 428.

[203] Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 266.

[204] Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 422.

[205] Vezi și *ibidem*, p. 406.

[206] Protestantismul lui Kant rămâne vizibil în atitudinea sa de viață și în caracterul ireproșabil, construit în jurul responsabilității, autodisciplinei, integrității morale și lipsei de compromisuri (vezi Bernard M.G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 176).

[207] Brito îl consideră reprezentantul uni creștinism raționalizat, heterodox, dar sincer (vezi Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 430).

pură, singura credință ce poate întemeia o biserică universală „pentru că e doar o credință rațională" și „poate fi comunicată tuturor prin convingere".[208] Trăsăturile acestei biserici ar fi: din punctul de vedere al universalității, ea s-ar adresa tuturor oamenilor și n-ar mai fi expusă la pericolul sectelor, fiind pe deplin întemeiată pe principiile rațiunii; calitatea ar fi asigurată de puritatea imboldurilor morale; relația ar sta sub principiul libertății, necondusă nici ierarhic, nici prin iluminare, ci printr-un fel de democrație „rezultată din inspirații particulare"; în fine, sub raportul modalității, biserica adevărată s-ar dovedi imuabilă – deși ar păstra rezerva modificărilor conforme timpului și împrejurărilor în administrare – pentru că ar cuprinde *a priori* principii sigure, exprimate într-un cod de legi publice (deși Kant va refuza să o compare cu un sistem politic, optând mai degrabă pentru un soi de „comunitate casnică").[209] Biserica adevărată apare deci mai mult ca o comunitate socială și etică, decât spirituală[210], la limită un fel de stat etic[211] care să facă posibilă stăpânirea principiului bun și victoria lui asupra celui rău.[212]

Critica și asumarea lui Kant

Este mai mult decât evident că filosofia religioasă a lui Kant are multe în comun cu creștinismul, dar și nenumărate dezacorduri. În funcție de unghiul de vedere al abor-

[208] Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 167.

[209] Vezi *ibidem*, p. 165.

[210] Vezi Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 423.

[211] Vezi și Wilhelm Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 149.

[212] Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 152.

dării, preferințele exegetice pot pune accente diferite. De exemplu, Kant poate fi interpretat ca fundamental teocentric, în sistemul său filosofic, depășind, așadar, caracterizarea de austeritate, deism, agnosticism sau reducționism moral.[213] Teologia kantiană ar fi, în această viziune, radical teistă[214], având o orientare nu antropocentrică, ci teocentrică.[215] Chiar dacă a criticat misticismul lui Swedenborg, Kant nu ar fi împotriva misticismului în sine, optând însă, în locul unui misticism fanatic, pentru un „misticism critic".[216] De asemenea, Kant ar înlocui Dumnezeul ontoteologiei cu un Dumnezeu viu, pascalian sau kierkegaardian, accesibil doar prin puritatea morală. Credința morală în Dumnezeu ar fi în același timp și o încredere care ar trimite mai degrabă către o relație personală, decât către una teoretică, o relație de sorginte pietistă.[217]

Oricât ar fi de promițătoare această poziție, criticile la adresa ei sunt la fel de întemeiate, mai ales când vin din partea unor tradiții religioase pentru care moralitatea și sfințenia nu sunt în mod necesar contradictorii, ci se suprapun. De exemplu, dacă religia este doar moralitate, ea nu poate rezista atacurilor teoretice cu mai multă îndreptățire decât dacă ar ignora moralitatea. În mod paradoxal, după cum dezvoltarea ulterioară a dovedit-o, nu mai rămân mulți pași de făcut, de la rațiunea practică, la pierderea Dumnezeului viu – adică la refuzul experiențelor religioase fie de

[213] Vezi de exemplu Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion*, p. 16.

[214] *Ibidem*, p. 82.

[215] Vezi *ibidem*, pp. 11-13.

[216] *Ibidem*, p. 298.

[217] Vezi aici Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, pp. 161-162, 251. De asemenea vezi și Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion*, p. 9.

tipul sacrului lui Rudolf Otto[218], fie de forma teologiei apofatice ortodoxe. Odată cu pierderea eșafodajului metafizic premodern, religia n-a mai rezistat loviturilor venite chiar în numele rațiunii, iar etica s-a văzut, în cele din urmă, lipsită de fundamente. Imperativul categoric kantian n-a mai părut nici la fel de imperativ, nici la fel de categoric secolelor de după el, care au culminat cu atrocitățile ideologice ale celui de-al XX-lea. Morala s-a dovedit eterogenă și relativă, adică lipsită de acea universalitatea care impunea postulatul existenței lui Dumnezeu.[219]

Să subliniem încă o dată paradoxul raportului dintre conceptul teoretic și postulatul practic al existenței lui Dumnezeu: dacă rațiunea practică își ia conceptul de Dumnezeu de la rațiunea teoretică, acceptându-i atributele, aceasta indică nu înspre ce putem cunoaște, ci doar înspre ce putem gândi despre Dumnezeu. Legislatorul moral al lumii nu poate fi cunoscut în ceea ce este, ci doar în ceea ce reprezintă pentru noi ca ființe morale.[220] Recunoaștem aici insinuându-se raportul tradițional răsăritean dintre incognoscibilitatea naturii divine și cunoașterea atributelor lucrărilor sale. Chiar dacă cele două nu se suprapun decât parțial, trimiterea rămâne, subminând într-un fel încrederea (regulativă) și totodată neîncrederea (constitutivă) a lui Kant în privința rațiunii teoretice.

În privința criticii argumentului ontologic putem avansa și un argument în favoarea lui din perspectivă ortodoxă,

[218] Vezi Clement C.J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1926, pp. 202-204.

[219] Vezi D. Z. Phillips și Timothy Tessin (ed.), *Kant and Kierkegaard on religion*, p. xvi.

[220] Allen W. Wood, *Kant's Rational Theology*, p. 93.

deși istoria a cunoscut și alte susțineri postkantiene.[221] Să ne întoarcem la consecința kantiană care afirma că în cazul în care judecățile de existență sunt analitice, atunci, pentru ca argumentul ontologic să fie adevărat, conceptul din intelect ar trebui să fie lucrul însuși, altfel spus conceptul de Dumnezeu ar trebui să fie Dumnezeu însuși. Oricât ar părea de absurdă o asemenea consecință, ea se regăsește în gândirea Bisericii, chiar dacă nu e pusă în legătură cu argumentul ontologic. Prezența lui Dumnezeu în om, deodată cu transcendența lui deplină, este afirmată, mai întâi, prin întruparea Cuvântului: când Fiul lui Dumnezeu se sălășluiește într-o fecioară, atunci ceea ce părea absurd devine realitate. La fel în cazul euharistiei: dacă cel ce mănâncă trupul și sângele lui Hristos îl primește în sine pe Cel necuprins, atunci ideea prezenței lui Dumnezeu în om nu mai pare atât de absurdă. La acestea se adaugă și promisiunea trimiterii Duhului Sfânt, pe care Hristos o face în cuvântarea de despărțire: „De Mă iubiți, păziți poruncile Mele. Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl cunoașteți, că rămâne la voi și *în voi* va fi!" (Ioan 14, 15-17, subl. N.T.). În această perspectivă, argumentul ontologic s-ar putea susține, chiar dacă numai pentru cei aflați în Biserică. Pentru aceștia existența lui Dumnezeu este o evidență clară și distinctă, la fel cum era pentru Descartes. Rămâne însă mențiunea că pentru a se convinge de existența lui Dumnezeu, ei nu vor apela niciodată la argumentul ontologic, deși ar putea-o face. Și desigur, rămâne faptul că nu vor putea

[221] Hegel, de pildă, îl susține și, mai nou, dinspre logica modală, Alvin Platinga.

convinge pe cei din afară, care nu au experiența Dumnezeului interior, de validitatea acestui argument. Să nu uităm că saltul între credință și necredință e dificil de făcut: între cel ce crede și cel ce nu crede prăpastia e tot atât de mare precum între idee și existență. De aceea chiar atunci când ar putea fi valid, argumentul ontologic nu are cum să fie util.

O altă întâmpinare împotriva Dumnezeului moral kantian este chiar acuzația de idolatrie care i se poate aduce și care dovedește că, de fapt, încercând să depășească ontoteologia, Kant n-a ieșit cu adevărat din ea. Prin felul în care îl concepe pe Dumnezeu, religia kantiană îl subordonează principiilor rațiunii, transformându-l într-un Dumnezeu moral, adică într-un idol al divinului construit de rațiune, care nu atinge absolutul.[222] Trăsăturile acestui Dumnezeu sunt lipsite de orice apel la mister, adevărata credință universală susținută de Kant afirmând că Dumnezeu este creatorul atotputernic și legiferatorul moral sfânt, protectorul și susținătorul oamenilor și judecător drept, în vreme ce raporturile cu oamenii se bazează în mod exclusiv pe moralitate.[223] Treimea creștină kantiană e departe de „conceptul" suprarațional al dogmei, misterul fiind redus la datele unei religii naturale în care Treimea seamănă mai degrabă cu teoria politică a separației celor trei puteri.[224] În modul în care este percepută religia rațiunii în opoziție cu cea istorică, a Bisericii, descoperim o presupoziție: împlinirea virtuților morale și legea morală sunt pe deplin raționale și la îndemâna omului, în vreme ce ritualurile și slujbele Bise-

[222] Vezi Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige/Presse Universitaire de France, Paris, 1991, p. 87.

[223] Vezi Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 208.

[224] Vezi Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, pp. 417-418.

ricii nu fac decât să ofere o iluzie satisfăcătoare, fără a avea vreo legătură cu moralitatea. Această formulă, moralitate *vs.* Biserică, este, în esența ei, pe deplin neadevărată, deși poate fi justificată de istoria raporturilor dintre Catolicism și Protestantism. E și motivul pentru care din Kant s-au putut inspira mulți dintre cei care au ales să refuze religia în numele rațiunii, sau măcar să o depășească, suspectând-o.

Însă chiar dacă idolul Dumnezeului moral se dovedește a fi un construct metafizic modern, el rămâne o provocare pentru contracararea poziției adverse, adeseori întâlnită, pentru care moralitatea n-ar avea niciun rol. Echilibrul nu s-ar putea contura decât într-un principiu pe cât de rațional pe atât de evident: nici moralitate fără religie – care l-ar rata pe Dumnezeul adevărului –, și nici religie fără moralitate – care l-ar pierde pe Cel care se ascunde în poruncile Sale, după cum se afirmă în spiritualitatea răsăriteană.[225] De aceea, cu toate că rămâne în afara creștinismului[226], inspirând intențiile ulterioare de depășire a religiei prin rațiune, accentul pus pe moralitate rămâne și astăzi, când fundamentele teoretice ale eticii nu mai sunt atât de convingătoare, de o extremă actualitate.

---

[225] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, „Cuvânt ascetic", în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. 2, traducere, introducere şi note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, ediţia a II-a, Harisma, Bucureşti, 1993, pp. 28-31.

[226] Opinie formulată în Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 430.

2.

HEGEL, IDEALISMUL ABSOLUT ȘI DEPĂȘIREA RELIGIEI

Hegel, obscurul

Hegel este, neîndoielnic, unul dintre cei mai dificili gânditori, dacă nu cel mai dificil de înțeles dintre toți marii filosofi, după cum s-a mai spus.[1] Dificultatea nu provine doar din faptul că, după mai bine de un secol și jumătate, lipsește o ediție completă a operei sale, care să cuprindă și notele de curs, scrise de Hegel sau luate de studenții săi;[2] ci, în primul rând, datorită folosirii neuzuale a principiului identității sau non-contradicției, care e violat în așa fel încât diferența își pierde statutul de diferență și e integrată de gândirea dialectică.[3] O lectură „curată" din Hegel, în care interpretările preli-

[1] Vezi opinia exprimată în Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1961, p. 730.

[2] Ediția va apărea în limba germană și va avea douăzeci și două de volume (vezi Tom Rockmore, *Înainte și după Hegel* (= Universitaria), traducere de Cecilia Tohăneanu, Ed. Științifică, București, 1998, pp. 66-67). De altfel, Hegel a publicat în timpul vieții doar patru cărți: *Fenomenologia spiritului* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807), *Știința logicii* (*Wissenschaft der Logik*, apărută în două volume în 1812 și 1816), *Enciclopedia științelor filosofice* (*Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, 1817, 1827, 1830) și *Principiile filosofiei dreptului* (*Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der philosophe des Rechtes*, 1821).

[3] Explicația aceasta aduce o lumină asupra dificultății lui Hegel atât pentru cititorul obișnuit, cât și pentru specialiști. Interesantă este și faptul că

minare să nu livreze înțelesuri edificatoare, este o experiență culturală fără precedent. Dacă știai că ai proprietatea termenilor filosofici, constați că aceasta nu te poate ajuta prea mult, de vreme ce dinamica filosofiei lui Hegel este atât de neașteptată, încât nimic nu rămâne fixat pentru totdeauna, ci trece, dacă nu cumva a și trecut, în contrariul său, pentru a avansa către o sinteză ce devine punct de plecare pentru o nouă devenire. Filosofia lui Hegel dezvăluie o mișcare universală, de conceptualizare indiferentă la clarificarea facilă, ce se desfășoară fără a înlesni în niciun fel, prin exemple de uz comun, aerul rarefiat al conceptelor. Chiar dacă nu toți oamenii sunt filosofi, cel care-l citește pe Hegel trebuie să fie într-o măsură destul de specializată, altfel riscă să nu înțeleagă *absolut nimic*, iar aceasta nu e nici o metaforă, nici un eufemism. Dificultatea lecturii lui Hegel rămâne o constantă în care se poate acuza lipsa de talent literar (acuzație prezentă și în legătură cu scrisul lui Kant), înțelegerea incompletă, adesea defectuoasă, a istoriei filosofiei – incredibil izvor de originalitate, de altfel! – sau, mult mai simplu, densitatea conceptuală neegalată până la el; chiar știute toate aceste lucruri, nimic nu schimbă efortul parcurgerii paginilor sistemului hegelian și atmosfera lor de stranie originalitate. Să luăm ca exemplu *Fenomenologia spiritului*, prima carte a lui Hegel apărută cu o zi înainte ca Napoleon să intre triumfă-

acest tip de gândire este considerat a-și avea originea în mesajul creștin: „A avea contradicția pentru a nu fi contradicția, a se contrazice pentru a nu fi contrazis, sau, într-un limbaj ceva mai patetic: a se pierde pentru a se salva, a se sacrifica pentru a izbândi, a muri pentru a trăi! Hegelianismul s-a dorit nici mai mult și nici mai puțin decât raționalizarea mesajului creștin" (Bernard Bourgeois, „Hegel (1770-1831)", în Jacqueline Russ (ed.), *Istoria filosofiei: Triumful rațiunii* (= Inițieri în filosofie), vol. 3, Univers Enciclopedic, București, 2000, pp. 122-123).

tor în Jena: la apariție, în 1807, această carte a avut un succes limitat, care nu anunța celebritatea ulterioară. Operă „extraordinară, incomparabilă, barocă în multe privințe, încâlcită, bogată, deconcertantă”[4], ea povestește într-un limbaj extrem de abstract și neprevenitor aventura conștiinței umane care avansează de pe treptele percepției până la cunoașterea absolută. Dificultatea înțelegerii acestor pagini este atât de evidentă încât, deși o carte de filosofie, cu alte cuvinte angajând rațiunea umană în deplinătatea ei, *Fenomenologia spiritului* pare a se adresa mai curând inconștientului, părând a seduce, nu a argumenta: „A înțelege *Fenomenologia spiritului* înseamnă a fi vrăjit de ea”.[5] Iată o afirmație care anexată unui text filosofic trezește paradoxul: cum să te lași vrăjit de ceea ce ar trebui să te convingă, prin argumente raționale?

În pofida dinamicii conceptelor hegeliene, Hegel nu-și schimbă cu ușurință părerea asupra a ceea ce a reflectat deja, spre deosebire de ceilalți mari idealiști germani. Kant nu ajunge să-și formeze o părere definitivă asupra unora dintre conceptele filosofiei critice, Fichte își revizuiește neîncetat concepția inițială, iar Schelling își schimbă opinia cu ușurință pe măsură ce publică alte lucrări;[6] însă cel care a introdus schimbarea dialectică și istoria în însăși inima sistemului său de gândire, și l-am numit aici pe Hegel, nu-și mai revizuiește cu ușurință ideile, odată formulate, ci vizează construcția unui sistem exhaustiv, care să explice întreaga realitate în acord cu adevărul absolut.

---

[4] Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul* (= Filosofie), traducere de Nicolae Râmbu, Polirom, Iași, 1998, p. 25.

[5] Nicolae Râmbu, „Hegel secret și secretul lui Hegel”, în Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul* (= Filosofie), Polirom, Iași, 1998, p. 5.

[6] Vezi Tom Rockmore, *Înainte și după Hegel*, pp. 92-93.

Printre influențele asupra lui Hegel, poate cele mai notabile sunt cele ale lui Kant, pe care l-a criticat adeseori, Fichte și Schelling, aici important de amintit rămânând climatul de după Revoluția franceză în care s-a format gândirea hegeliană. Revoluția a găsit o filosofie kantiană cu direcții bine determinate, dar atmosfera postrevoluționară culturală a avut un impact decisiv asupra lui Hegel. Alături de Schelling și Hölderlin, Hegel a îmbrățișat entuziast idealurile Revoluției și ideile filosofice, politice și literare ale Iluminismului[7], chiar dacă le-a și criticat în diferite momente ale dezvoltării sistemului său de gândire, mai ales în raport cu credința. Astfel, Iluminismul apare mai întâi ca o negativitate, prin faptul că obiectul său este critica credinței, a preoților și a superstițiilor, iar această legătură e atât de bine conturată, încât modernitatea prezintă în însăși geneza sa negația și protestul rațiunii. Ca „intelecție pură"[8], ca intelecție goală care își găsește conținutul în alteritatea credinței[9], Iluminismul este conceput de credință în aceeași manieră conflictuală, noua înțelepciune iluministă fiind percepută ca „platitudine" și „mărturisire a platitudinii".[10] Atitudinea e justificată de faptul că Iluminismul, care cunoaște finitudinea, nu știe nimic despre Esența Absolută pe care o consideră „ceva produs de conștiință"[11]. Cu toate acestea, dialectica dintre rațiunea iluministă și credință vor fi reconciliate la nivelul sistemului, în aceeași aventură a Spiritului care se

[7] Vezi Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 4.

[8] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului* (= Cogito), traducere de Virgil Bogdan, IRI, București, 2000, p. 312.

[9] *Ibidem*, p. 316.

[10] *Ibidem*, p. 325.

[11] *Ibidem*, p. 316.

cunoaște pe sine, acesta fiind și motivul pentru care Hegel va înțelege să trateze religia prin conceptele filosofiei și să accentueze identitatea dintre cele două. De altfel, în susținerea tezei depășirii religiei de către filosofie e recognoscibilă această atitudine iluministă de încredere în rațiunea capabilă, prin concept, să cunoască esența realității.[12]

În paginile următoare vom încerca să aprofundăm modul în care Hegel raportează filosofia la teologie, după o scurtă familiarizare cu sistemul și conceptele gândirii hegeliene. Așa cum am anunțat și în introducerea la această carte, lectura va conține implicit puncte de vedere tributare teologiei ortodoxe, acolo unde ni s-au părut oportune nuanțele critice din perspectiva tradiției de gândire a creștinismului răsăritean.

Filosofia idealismului absolut

Sistemul și posibilitatea lui

Sistemul filosofic al lui Hegel cuprinde trei mari părți: logica, filosofia naturii și filosofia spiritului.[13] Filosofia idealismului absolut, cum e denumită filosofia hegeliană, este dominată de ambiția de a prinde într-o înțelegere cuprinzătoare, pornind de la un punct de vedere logic, întreaga re-

[12] În ciuda faptului că Iluminismul era criticat și contextul cultural romantic încerca să destituie rațiunea din poziția ei fundamentală, opțiunea lui Hegel pentru importanța radicală a rațiunii rămâne de esență iluministă (a se vedea Frederick Beiser, *Hegel*, ediție de Routledge Philosophers, Routledge, New York – London, 2005, pp. 21-25).

[13] Vezi Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, traducere de Drăgan Vasile, Humanitas, București, 1994, p. 227.

alitate. Realitatea poate fi prezentată ca un sistem al gândirii și, mai mult decât atât, nu poate fi înțeleasă decât atunci când sistemul în întregul lui este încheiat. Adevărul filosofic nu poate fi conceput în afara sistemului[14], el nu este doar un adevăr propozițional și fix, așa cum se întâlnește adeseori în științele nonfilosofice, ci deține o dimensiune dinamică explicabilă doar la nivelul întregului.[15] „Adevărul este întregul"[16], scrie Hegel în *Fenomenologia spiritului*, iar „chipul adevărat în care există adevărul nu poate fi decât sistemul științific al acestuia".[17] Aceasta înseamnă că originalitatea lui Hegel asumă un argument circular, și anume că „nu începutul este acela care justifică sfârșitul, ci, dimpotrivă, sfârșitul este cel care justifică începutul".[18] În fapt, orice mișcare de determinare care pornește de la absolut – fiindcă începutul filosofiei „trebuie făcut cu absolutul"[19] – este în același timp o mișcare de apropiere de el, circulară.[20]

De o mobilitate deconcertantă, conceptele care, în filosofia lui Hegel, se opun și devin permit comparația sistemului cu un organism viu, spiritual în cele din urmă, dar care cuprinde și momente non-spirituale precum natura, lucrurile, instituțiile, care fac parte din viața spiritului în calitate de momente negative ce se cer depășite. Conștiința fenomenologică hegeliană se caracterizează printr-o mișcare debordantă, pe care Noica o descrie elocvent:

---

[14] Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, p. 72.

[15] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 30.

[16] *Ibidem*, p. 18.

[17] *Ibidem*, p. 14.

[18] Tom Rockmore, *Înainte și după Hegel*, p. 86.

[19] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, traducere de D.D. Roșca, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966, p. 830.

[20] Vezi *ibidem*, p. 842.

> Dar că există peripeții ale cugetului nu e încă totul. Peripețiile sunt *legate*. Întâi crezi că ai certitudinea sensibilă, senzațiile cele bune, tari, directe, evidente; dar sub ele totul se destramă. Ești trimis la certitudinea percepției, care îți dă lucrurile, dar lucrurile stau sub legi. Treci la legile intelectului, dar certitudinea intelectului nu e oare una de sine? Atunci te muți de la conștiința simplă, care e despre ceva, la «conștiința de sine». Aci cauți iarăși certitudinea; o cauți în străfundurile vieții de care ții, în sinea celuilalt pe care îl înfrunți sau în sinea ta – și nu dai decât de sfâșiere. Ai greșit, îți spui, ai luat conștiința și conștiința de sine izolat. Trebuie să lei iei împreună, ca «rațiune». Și atunci trăiești peripețiile rațiunii, care observă în afară și nu capătă legi sigure, se observă pe sine și capătă legi atât de sigure, încât sunt goale, se caută pe sine în tiparele trupului și în circumvoluțiunile creierului, apoi iese în larg să pună ordine în lume și aduce haosul…[21]

Dinamica hegeliană se dezvăluie ca o mișcare universală ce cuprinde logica, natura și cultura. Teza centrală a acestui sistem este că universul e creat de către Spiritul ce are drept esență necesitatea rațională[22], într-o mișcare logică impresionantă sinonimă cu istoria metafizicii[23], în care vom regăsi ființa, esența, noțiunile etc., pentru a se întoarce apoi la sine, pe o

[21] Constantin Noica, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel* (= Zeitgeist), prefață de Sorin Lavric; cu o scrisoare a lui Emil Cioran în loc de postfață, Humanitas, București, 2009, p. 29.

[22] Vezi T.L.S. Sprigge, *The God of metaphysics: being a study of the metaphysics and religious doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T.H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A.N. Whitehead, Charles Hartshorne, and concluding with a defence of pantheistic idealism*, Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford – New York, 2006, p. 111.

[23] *Cf.* J. A. Leighton, „Hegel's Conception of God", *The Philosophical Review* 5, 6 (1896), p. 602. De altfel chiar Hegel afirmă că „Logica coincide […] cu metafizica, știința lucrurilor sesizate în gânduri, gânduri care au fost considerate ca exprimând esențialitățile lucrurilor" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru *et al.*, Humanitas, București, 1996, p. 69).

cale ce cuprinde spiritul subiectiv, spiritul obiectiv și, în final, Ideea absolută – un fel de concept-sumă a tuturor conceptelor opuse și modificate prin asumarea în sinteze superioare, dinamică pe care Hegel o denumește „dialectică". Observăm aici circularitatea mișcării care începe de la ființa pură, lipsită de determinații, pentru ca prin îndepărtare și determinare progresivă să se reveleze ca natură[24] și apoi să se reapropie de acest început cu care va coincide în final, dar va avea în plus toată bogăția cunoașterii. Circularitatea se observă chiar la nivelele particulare ale diferitelor științe, apărând ca un „cerc de cercuri", în care sfârșitul se reîntoarce la început pentru a anunța un nou început[25], într-o istorie a Spiritului universal în care logica, filosofia naturii și filosofia spiritului reprezintă, de asemenea, momente ale mișcării dialectice.[26] Înainte de a explica termenul de dialectică, ne vom opri asupra felului în care Hegel concepe cunoașterea și filosofia, pentru a surprinde posibilitatea sistemului idealismului transcendental.

Cunoașterea ca depășire a agnosticismului kantian

Cum este posibilă construcția unui sistem atât de vast într-o posteritate kantiană în care agnosticismul *Criticii rațiunii pure*

[24] „Ca scop al naturii, el [spiritul] este tocmai prin aceasta înaintea ei, ea s-a născut din el: totuși nu în chip empiric, ci în felul că el este deja necontenit conținut în ea, ea fiind presupoziția pe care el și-o pune" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia naturii*, vol. 2, traducere de Constantin Floru, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971, p. 575).

[25] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, pp. 843-844.

[26] Vezi J. A. Leighton, „Hegel's Conception of God", p. 606.

părea de nedepășit?[27] Felul în care Hegel percepe cunoașterea și filosofia angajează critica marelui înaintaș și oferirea unor soluții care să depășească limitele rațiunii kantiene. În primul rând, modul în care Kant a înțeles lucrul în sine, ca rămânând în afara posibilităților cognitive ale rațiunii umane a nemulțumit pe gânditorii de după el. Primul atac a venit din partea lui Fichte care a negat existența lucrului în sine, afirmând că e mai fidel filosofiei kantiene decât însuși Kant.[28] Hegel a preluat nemulțumirea față de incognoscibilitatea lucrului în sine, dar a rezolvat-o în felul său, depășind agnosticismul și subliniind că o cunoaștere adevărată care n-ar prinde obiectul așa cum este el în sine ar fi foarte stranie[29], la fel cum ciudată ar fi incapacitatea rațiunii de a cunoaște infinitul când „infinitul e raționalul".[30] „Lucrul-în-sine există și e existența esențială a lucrului, iar ființa mijlocită a lucrului e existența lui neesențială", scrie Hegel.[31] Dacă se rămâne doar la momentul negativ al dialecticii, așa cum a făcut Kant, atunci lucrurile în sine nu pot fi decât niște „abstracții goale"[32], lipsite de orice determinații, care nu pot fi cunoscute tocmai pentru că în absența determinațiilor cunoașterea nu există.

> Dar ceea ce lucrul-în-sine e într-adevăr, ceea ce e adevărat în sine, ne expune logica, unde însă prin în-sine se înțelege ceva mai bun decât abstracția, anume se înțelege ceea ce ceva e în conceptul său. Acesta însă e concret în sine, ca concept el e în

[27] Pentru o discuție a kantianismului în raport cu religia, a se vedea *supra* capitolul „Kant și Dumnezeul moral".

[28] *Cf.* Peter Singer, *Hegel* (= Maeștri spirituali), traducere de Cătălin Avramescu, Humanitas, București, 1996, p. 17.

[29] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, p. 29.

[30] *Ibidem*, p. 38.

[31] *Ibidem*, p. 472.

[32] *Ibidem*, p. 103.

> general inteligibil și cognoscibil ca determinat și ca legătură a determinațiilor sale.[33]

Astfel, tocmai prin calitatea lui conceptuală ce presupune, la Hegel, concretețe (a nu se înțelege concretețe materială!), lucrul în sine nu rămâne în afara cunoașterii, ci e accesibil rațiunii filosofice, chiar atunci când sub numele lui se ascunde Dumnezeu însuși:

> *Lucrul în sine* (și prin *lucru* se înțelege și spiritul, Dumnezeu) exprimă obiectul, întrucât *se face abstracție* de tot ce este el pentru conștiință, de orice determinații ale simțirii, ca și de orice gânduri determinate cu privire la el. E ușor de văzut ce mai rămâne: *ceea ce e cu totul abstract, golul* deplin, determinat numai ca un *transcendent*, – *negativul* reprezentării, al sentimentului, al gândirii determinate etc. Tot atât de elementară e însă reflecția că acest *caput mortuum* este el însuși doar un *produs* al gândirii, tocmai al gândirii împinse până la abstracția pură, produsul Eului gol care își face un *obiect* din această *identitate* goală a lui însuși. Determinarea *negativă* pe care această identitate abstractă o primește, ca *obiect*, este și ea numărată printre categoriile kantiene și este ceva tot atât de bine cunoscut ca și acea identitate goală. – Trebuie să ne mirăm deci când citim atât de frecvent că nu se știe ce ar fi *lucrul în sine*; din contra, nimic nu e mai ușor de știut decât acest lucru.[34]

În al doilea rând, depășirea teoriei kantiene a cunoașterii angajează diferența dintre intelect și rațiune[35], precum și faptul că ceea ce cade în afara categoriilor intelectului ar fi, în acord cu Kant, imposibil de cunoscut. Hegel destituie această pretenție, în favoarea încrederii în posibilita-

[33] *Ibidem*, pp. 102-103.

[34] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, pp. 106-107.

[35] A se vedea și Ioan Alexandru Tofan, *Logica și filosofia religiei. O relectură a prelegerilor hegeliene*, Ed. Academiei Române, București, 2010, p. 67.

tea cunoașterii depline, deși treptate, cunoaștere de care Spiritul universal nu e străin. Pentru Hegel cunoașterea nu poate fi *a priori*, ci e rezultatul unor eforturi comune ale tuturor oamenilor, de-a lungul timpului.[36] Dacă la Kant trebuia cunoscut mai întâi instrumentul cunoașterii – intelectul și categoriile lui *a priori* –, la Hegel cunoașterea poate fi cunoscută doar cunoscând: „Singura abordare posibilă a cunoașterii este aceea a unei examinări a conștiinței din interior, așa cum își apare sieși – cu alte cuvinte, o fenomenologie a spiritului".[37] Pornind de la formele simple ale conștiinței, prin cunoașterea lor se va constata tocmai inadecvarea lor, de aceea vor fi depășite și înlocuite de alte forme, mai complexe, care la rândul lor își vor dovedi inadecvarea, și tot așa până la cunoașterea deplină.[38] Întrucât aceasta este și o aventură a Spiritului însuși, aflat pe diferite trepte de dezvoltare, Hegel oferă la un moment dat o scară ce pornește de la inteligență și ajunge la cunoaștere. Ea arată în felul următor: mai întâi (i) „inteligența are un obiect (*Objekt*) nemijlocit", apoi (ii) „un material (*Stoff*) *reflectat în sine, însușit și reținut în minte* (*erinnert*)" și, în fine, (iii) „un obiect (*Gegenstand*), deopotrivă *subiectiv* ca și *obiectiv*". Cele trei trepte vor fi: (a) treapta intuiției, adică „științei de ordin *material* (*stoffartige*) care se referă la un obiect nemijlocit *singular*"; (b) treapta reprezentării sau „a inteligenței care, din raportarea la *singularitatea* obiectului, *se reculege în sine* și pune în relație obiectul cu un *universal*"; (c) și treapta gândirii sau „a inteligenței care *concepe universalul concret* al obiectelor […] în sensul *determinat* că ceea ce noi *gândim*

[36] Opinia este evidențiată în Tom Rockmore, *Înainte și după Hegel*, p. 113.

[37] Peter Singer, *Hegel*, p. 90.

[38] *Ibidem*.

este totodată", adică „are [...] *obiectivitate*".[39] Devine evidentă consecința adevărului ideii că gândirea este adecvată realității, având capacitatea de a o cunoaște pe deplin, fiindcă realitatea obiectivă este rațională:

> Gândirea e o expresie prin care se atribuie de preferință conștiinței determinațiile conținute în ea. Dar, întrucât spunem că *există inteligență, rațiune în lumea obiectivă*, că spiritul și natura au *legi generale* cărora se conformă viața și după care se petrec transformările lor, admitem că determinațiile gândirii au în egală măsură valoare obiectivă și existență [obiectivă].[40]

Firește, cu această concepție despre gândire suntem departe de iluzia transcendentală kantiană. În plus, rolul fundamental pe care intelectul categorial îl avea în sistemul kantian, este la Hegel mult diminuat, la fel cum scăzută este și demnitatea matematicii care, ca știință a rațiunii pure, îl adusese pe Kant în postura de a se întreba asupra posibilităților cunoștințelor sintetice *a priori*. Hegel distinge intelectul de rațiune, considerându-l „facultatea conceptelor", în timp ce rațiunea este „facultatea silogismelor".[41] Conceptele au o dinamică a lor, făcând parte dintr-un proces și fiind ele însele rezultate ale unei dialectici: „o privire mai adâncă în natura antinomică sau, mai just, dialectică a rațiunii arată în general că *orice* concept e unitate de momente opuse".[42] De altfel pentru Hegel conceptul e mai mult decât un exemplu din tabela kantiană a categoriilor, fiind rezultatul procesu-

[39] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, traducere de Constantin Floru, Humanitas, București, 1996, p. 233.

[40] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, p. 33.

[41] *Ibidem*, p. 597.

[42] *Ibidem*, p. 177.

lui dialectic, ceea ce conduce la faptul că antinomiile kantiene – care demonstrau imposibilitatea rațiunii de a cunoaște ceea ce e dincolo de puterea ei – pot fi soluționate prin suprimarea și conservarea tezelor opuse, „în unitatea conceptului lor".[43] Admițând că rațiunea este capabilă să gândească lumea empirică, ridicând-o la universal[44], intelectul se dovedește limitat, periclitând știința și făcând-o să cadă din nou în opinie. Rațiunea are rolul de a depăși intelectul reflexiv, care tinde să rămână la lumea empirică, unde crede „că a găsit […] o poziție solidă și unitară" și să soluționeze antinomiile, într-o sinteză superioară. Dacă rămâne la intelect – „moment necesar al gândirii raționale"[45], gândirea rămâne doar o simplă facultate a preciziei. Depășirea acestei poziții înseamnă în același timp disprețuirea gândirii matematice, limitată în sine, și sublinierea necesității „unei alte cunoașteri"[46]:

> *Evidența* acestei cunoașteri deficiente, de care matematica este mândră și cu care ea se împăunează și față de filosofie, stă doar în sărăcia *scopului* ei și în caracterul deficient al *materialului* ei, și este de aceea de un fel pe care filozofia trebuie să-l disprețuiască.[47]

Cât despre caracterul *a priori* al sintezei cunoașterii la Kant, Hegel o neagă, susținând că

> … *a priori* e în general numai ceva vag; determinația sentimentului are în ea, ca impuls, simț etc., momentul *aprioritității*, după cum

[43] *Ibidem*, p. 178.

[44] Vezi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, p. 116.

[45] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, p. 270.

[46] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 33.

[47] *Ibidem*, p. 32.

> spațiul și timpul ca existente, adică întrucât sunt ceea ce e temporal și spațial, sunt determinate *a posteriori*.[48]

Această critică a intelectului kantian este, de fapt, o critică a logicii clasice pe care Hegel o înlocuiește cu logica dialectică. Intelectul este amendat cu mijloacele rațiunii, nu cu propriile sale mijloace, care l-ar face victorios. Destituirea lui din punctul nodal al reflecției filosofice nu înseamnă o negare totală, ci doar recunoașterea ca moment dialectic și depășirea lui, cu alte cuvinte relativizarea pretențiilor absolutiste ale intelectului concomitent cu asumarea lui la un nivel mai înalt.[49] În cele din urmă, din sinteză în sinteză, subiectul cunoașterii se dezvăluie a fi spiritul însuși

> … care se actualizează în diferitele sale moduri, în calitate de conștiință, conștiință de sine, rațiune, apoi, depășindu-se pe sine pe propriul său teren, în calitate de religie, și, în cele din urmă, de cunoaștere absolută.[50]

Dialectica

Dialectica este un termen pe care l-a folosit și Platon și Kant, numai că sensul lor era unul peiorativ: pentru Platon, dialectica arăta cum se respinge o afirmație sau cum se răspunde unui argument, în timp ce pentru Kant ea reda o dimensiune cu care rațiunea se confruntă atunci când încearcă să soluționeze antinomii care de fapt îi depășesc limitele.[51]

[48] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, p. 195.

[49] A se vedea Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, p. 98.

[50] Bernard Bourgeois, „Hegel (1770-1831)", p. 136. În această schemă e evident și rolul cunoașterii absolute care vine după religie, fiindu-i superioară, depășind-o.

[51] Vezi Tom Rockmore, *Înainte și după Hegel*, p. 142.

Pentru Hegel însă, dialectica devine metoda gândirii prin excelență, de apropriere a realității și de dinamică a Spiritului. Iată o posibilă definiție:

> … dialectică numim însă mișcarea superioară rațională în cursul desfășurării căreia determinații ce par pur și simplu separate trec una în alta, de la sine, prin ceea ce sunt ele, mișcare ce anulează amintita presupoziție.[52]

Mișcarea dialecticii include un cuplu de concepte opuse, contradictorii – numite de exegeți „teza" și „antiteza" –, care trecând unul în altul devin un alt concept, o „sinteză" superioară (idee care era prezentă la Hegel încă din scrierile de tinerețe)[53], într-o structură ternară omniprezentă în filosofia hegeliană. Cel mai bun exemplu pentru a ilustra metoda dialectică este deschiderea *Știința logicii*, cu dialectica ființei, neantului și devenirii: ființa pură, lipsită de orice determinații, egală numai cu sine și neconținând niciun fel de diferență în sine, este tocmai „nedeterminatul pur și vidul pur", fiind „de fapt, *neant*, nici mai mult nici mai puțin decât neant". Tot astfel, neantul pur, „vid total, lipsă de determinare și lipsă de conținut", având aceeași „lipsă de determinație, ca și ființa pură, e deci, în general, una cu aceasta". Urmarea este că „*ființa pură și neantul pur sunt totuna*", iar adevărul nu mai este nici ființa, nici neantul, ci se află „în faptul că ființa nu trece, ci a trecut în ne-

[52] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, p. 87.

[53] Oferim spre exemplu un text dintr-unul din textele de tinerețe: „… ele [rugăciunea și postul, n. N.T.] sunt apte să fie reprezentate ca datorii morale fiindcă nu presupun nici o opoziție care ar fi capabilă să se reunească într-un concept", G.W.F. Hegel, *Spiritul creștinismului și destinul său* (= Colecția cărților de seamă), traducere de Dragoș Popescu, Paideia, București, 2002, p. 47. Alte idei prezente in nuce sunt ideea spiritului, tema reconcilierii și viziunea organică asupra lumii (vezi Frederick Beiser, *Hegel*, pp. 12-13).

ant, iar neantul în ființă". În această dispariție a fiecărui concept în contrariul său este de găsit adevărul care „este această *mișcare* a nemijlocitei dispariții a uneia în celălalt", este „devenirea, mișcare în care ambele sunt diferite"[54], devenirea fiind „această sinteză imanentă a ființei și neantului".[55] Demn de reținut din această sinteză a contrariilor, care se va regăsi în triade tot mai încărcate de determinații în întregul sistem hegelian, este faptul că suprimarea conceptelor contrare nu este totală, ci conceptul sintetic păstrează pe un plan superior realitatea celor două. *Aufheben*, termenul folosit de Hegel pentru suprimare, înseamnă de altfel, după o explicație oferită chiar de el, atât a pune capăt, a înceta, cât și a păstra, a conserva. Ceea ce se suprimă prin mișcarea dialectică se și conservă deci pe un plan superior.[56] Dacă teza are nevoie de corecția antitezei, ambele au nevoie de sinteza superioară care să le conserve esențialul și să le ridice la o realitate superioară, unde sinteza va deveni la rândul ei o teză, care va avea nevoie de o antiteză și de o sinteză, și așa mai departe, dintr-o triadă în alta[57], într-o depănare în care „o dată prins firul, derulezi ghemul"[58] până la Ideea absolută. Orice oprire într-unul din momentele dialecticii ar compromite-o, fiindcă ar pierde din vedere, prin abstracție, că cele două concepte implicate formează un tot.[59] Până și omul este prins în această dialectică ontologică, fiindcă el nu există decât înțeles în dialectica divinului, decât înțelegându-se pe sine ca moment al acestei dialectici.[60]

[54] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, pp. 63-65.

[55] *Ibidem*, p. 78.

[56] Vezi *ibidem*, p. 89.

[57] Vezi T.L.S. Sprigge, *The God of metaphysics*, p. 113.

[58] Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, p. 75.

[59] *Ibidem*, p. 91.

[60] J.A. Leighton, „Hegel's Conception of God", p. 612.

Spiritul

Filosofia spiritului se dezvăluie prin aceeași dialectică ternară: e ceea ce am putea numi *dialectica marii mișcări*, adică o dialectică prin care Absolutul devine natură, negându-se pe sine și îmbogățindu-se în determinații, pentru a se întoarce apoi la sine într-o

> … personalitate pură, care singură, prin dialectica absolută ce-i constituie natura, *cuprinde* și conține *în sine totul*, fiindcă ea face din sine ceea ce este tot ce e mai liber: simplitate care e primul mod-nemijlocit și prima universalitate".[61]

Spiritul ființează mai întâi în sine, ca Idee logică, pentru a se revela într-un prim moment prefăcându-se „în nemijlocire a existenței faptice, exterioare și singulare" care este „nașterea naturii".[62] Forma naturii se opune interiorității Ideii, de aceea, într-un al doilea moment, ea devine obiect asupra căruia Spiritul „ființând-pentru sine, ca manifest-sieși" reflectează, retrăgând exterioritatea naturii înapoi în interioritatea proprie.[63] Într-un al treilea moment, dualismul subiect–obiect dispare, natura își pierde independența, iar Spiritul absolut

> … se înțelege pe sine ca fiind el însuși cel care pune ființa, cel care produce pe «altul» său – natura și spiritul finit – așa încât acest «altul» își pierde orice altă aparență de independență față de el, încetează cu totul să mai fie o limită pentru el și apare numai ca fiind mijlocul prin care spiritul ajunge la ființarea-pentru-sine absolută, la unitatea absolută a ființei-sale-în-sine și a ființei-sale-pentru sine, a conceptului său și a realității sale.[64]

---

[61] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, p. 842.

[62] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, p. 26.

[63] *Ibidem*.

[64] *Ibidem*, p. 27.

Știința logicii, filosofia naturii și filosofia spiritului devin trei momente ale uneia și aceleiași științe filosofice.[65] Istoria lumii apare în această mișcare „drept curs al exprimării lui Dumnezeu și al întoarcerii în sânul lui".[66] Cât privește filosofia spiritului, „istoria metafizică" a sa comportă trei momente: spiritul subiectiv (antropologie, fenomenologia spiritului, psihologie), spiritul obiectiv (drept, moralitate, viață etică) și Spiritul absolut (artă, religie revelată, filosofie).[67] Conotațiile sunt ontologice, dar și epistemologice și, după cum vedem, religioase.

Religia este un moment al Spiritului universal și are o dublă determinare: ea pleacă de la subiect și se află în acesta, dar are în același timp și o dimensiune obiectivă, originată în Spiritul absolut, accentuând faptul că opoziția dintre credință și știință e falsă, credința fiind știință obiectivă despre Dumnezeu.[68] În religia revelată spiritul este Spiritul absolut, „care nu mai manifestă momente abstracte ale sale, ci se manifestă pe sine însuși".[69] Conceptul de spirit este pentru Hegel cel mai înalt concept al filosofiei lui religioase[70], ceea ce are avantajul faptului de a surprinde ideea de viață, mișcare, dinamică, revelare de sine, precum și ideea de gândire și

[65] Vezi și Bernard Bourgeois, „Hegel (1770-1831)", p. 145.

[66] Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, ediția a II-a, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2004, p. 35.

[67] A se vedea Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 40; vezi de asemenea Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică*, p. 233.

[68] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, p. 341.

[69] *Ibidem*, p. 347.

[70] Walter Jaeschke, „Philosophical Theology and Philosophy of Religion", în David Kolb (ed.), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, State University of New York Press, New York, 1992, p. 8.

cunoaștere, dar are în același timp și dezavantajul de fi pasibil de acuzații panteiste sau, cel puțin, panspiritualiste, acuzații care, în măsura în care sunt adevărate, au în religia creștină greutatea ereziei.

Problema religiei

Problema religiei și divergențele post-hegeliene

Problema religioasă a hegelianismului a devenit proeminentă odată cu interpretarea textelor religioase ale lui Hegel de către urmașii săi. Pretențiile că filosofia cuprinde adevărul creștinismului și că religia trebuie să dobândească forma științei au provocat dispute care au fărâmițat hegelianismul.[71] Cele trei direcții de interpretare a filosofiei religiei lui Hegel au fost: hegelienii de stânga, cu o critică deconstructivă și atee; hegelienii de dreapta, cu poziții conservatoare;[72] și hegelienii de mijloc, acuzați de stânga de ontoteologie și de dreapta de heterodoxie.[73] Chiar dacă „tinerii hegelieni" (cei de stânga) și „bătrânii hegelieni" (cei de dreapta în special, dar și de centru) erau cu toții de acord că hegelianismul era apogeul și sfârșitul filosofiei, lecturile și concluziile trase din sistemul lui Hegel

[71] Vezi Nicolae Râmbu, „Hegel secret și secretul lui Hegel", p. 13.

[72] Spre deosebire de hegelienii de stânga, reacționari, cei de dreapta au avut posturi în universități, fără a reuși să anihileze declinul hegelianismului în Germania celei de-a doua jumătăți a sec. al XIX-lea. Printre hegelienii de dreapta se numără Frederick T. Vischer, Rudolf Haym, Johann Erdmann, Eduard Zeller, Kuno Fischer. Viitorul însă a fost de partea stângii hegeliene (vezi Tom Rockmore, *Înainte și după Hegel*, p. 176).

[73] Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 16.

au fost foarte diferite[74], iar în privința religiei apele hermeneutice s-au despărțit definitiv.

E o opinie larg răspândită aceea că, în secolul al XIX-lea, critica filosofică a creștinismului – în linia sa radicală – pornește de la Hegel și își află împlinirea în Nietzsche.[75] Cu siguranță însă că dialectica hegeliană aduce un nivel de complexitate în plus, care nu permite o interpretare univocă, doar în sensul criticii religiei. La Hegel filosofia religiei are o anumită ambivalență: este criticat sentimentul religios, pentru a fi edificată necesitatea conceptului pentru o cunoaștere adecvată a lui Dumnezeu; dar această reconstrucție filosofică a religiei creștine poate fi interpretată în sine însăși ca o critică![76] Este ceea ce stânga hegeliană a și înfăptuit, considerând acceptarea hegeliană a creștinismului drept un eșec al maestrului și reclamând astfel o interpretare radicală a hegelianismului, în direcția ateismului militant.[77] Raționalismul unor David Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach și Karl Marx a adus argumente în favoarea ateismului, considerat, de pildă, de Bauer drept adevărata consecință a hegelianismului.[78] Hermeneutica ateistă a lui Hegel e reînnoită în secolul XX de un Alexandre Kojève, de exemplu, care interpretează „conștiința nefericită" din *Fenomenologia spiritului* în sensul unui ateism fundamental al lui Hegel.[79] Să ne oprim un moment asupra acestei interpretări. Conștiința nefericită, în calitate de conștiință existentă sub creștinism, reprezintă în cu-

[74] Tom Rockmore, *Înainte și după Hegel*, p. 173.

[75] Vezi, de pildă, Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 491.

[76] *Ibidem*, p. 492.

[77] Peter Singer, *Hegel*, pp. 141-142.

[78] Tom Rockmore, *Înainte și după Hegel*, p. 174.

[79] Vezi, de pildă, G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, pp. 305-306.

vintele lui Hegel, o „conștiință înstrăinată”[80], care ajunge să se împotrivească sieși din pricina dublei și contradictorii sale apartenențe: pe de o parte aparține lumii materiale, atrasă de dorințe, plăceri și dureri reale, pe de altă parte ea aspiră să se realizeze în lumea spirituală, să fie asemenea Divinității.[81] Între eul empiric și eul transcendent există o sciziune imposibil de suprimat, omul rămânând prizonier în măsura în care se lasă dominat de dorința de nemurire și de frica față de moarte.[82] Este ca și cum transcendența ar fi cauza nefericirii: încercarea de a-și realiza individualitatea prin uniune cu un Dumnezeu transcendent înseamnă renunțarea la realizarea acestui ideal aici pe pământ.[83] Din această cauză, după Kojève, intelectualul individualist ateu încă mai poartă stigmatele conștiinței nefericite în măsura în care el trădează izolarea produsă de sciziunea dintre eul empiric și cel transcendent.[84] Prin urmare, religia și teologia creștine trebuie suprimate, iar sclavul trebuie eliberat de servituțile sale.[85] Este această interpretare fidelă intențiilor lui Hegel? Iată un răspuns:

> Textele studiate, voit echivoce, nu îngăduie să se rezolve problema ateismului filosofiei hegeliene. Hegel subliniază că se mulțumește să descrie conștiința religioasă, fără să se întrebe dacă ideile emise de omul religios sunt sau nu adevărate. Cu toate acestea, nu încape îndoială că Hegel respinge el însuși ideea de *dincolo*, de *transcendență* a lui Dumnezeu. După el, specific religiei e tocmai noțiunea legată

[80] *Ibidem*, p. 306.

[81] Peter Singer, *Hegel*, p. 109.

[82] Alexandre Kojève, *Introducere în lectura lui Hegel* (= Filosofie contemporană), traducere de Ed Pastenague, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 49.

[83] *Ibidem*, pp. 120-121.

[84] *Ibidem*, p. 55.

[85] *Ibidem*, pp. 62-63.

> de un absolut *în afara* lumii spațio-temporale, dincolo de umanitate și de istorie. Aceasta e ideea pe care teologia (chiar și creștină) o opune filozofiei adevărate sau *științei* lui Hegel și care, pe plan existențial, se traduce prin *nefericirea* omului religios.[86]

Cu alte cuvinte, chiar dacă ateismul lui Hegel rămâne problematic, necesitatea depășirii religiei de către filosofia adevărată se impune.

Dincolo de hermeneutica asupra conștiinței nefericite, Kojève arată că ateismul lui Hegel „radical și conștient" poate fi dovedit și prin accentul antropologic și acțional: zeificarea omului, „antropoteismul" hegelian, nu e altceva decât crearea istoriei prin acțiunea umană.[87] Absolutizarea valorii omului nu e un lucru nou, ea întâlnindu-se atât la poeții romantici – Schelling, Jacobi –, cât și la Kant, ceea ce dovedește că și ei erau de fapt atei, la fel cum ateu era Schleiermacher – pentru care Dumnezeu nu are sens decât în măsura în care se dezvăluie prin intermediul omului.[88] Iar Spiritul din *Fenomenologie* nu este ceva în afara lumii, ci e tocmai „omul, umanitatea, istoria universală".[89] Această antropologie atee și radicală propusă de interpretarea lui Kojève conduce la o altă problemă, legată de critica religiei: dacă există un singur spirit, cel dezvăluit de lumea omului, atunci este Hegel panteist?

Importanța pe care Iluminismul a acordat-o rațiunii s-a reflectat în încrederea în religia naturală și în posibilitatea

[86] *Ibidem*, p. 50.

[87] *Ibidem*, p. 125.

[88] *Ibidem*, p. 128.

[89] *Ibidem*, p. 112. Pandantul teist al acestei interpretări este, în mod paradoxal, panteismul: dacă spiritul prezent în lume este divin, atunci Dumnezeu este imanent, nu transcendent, ca în tradiția creștină (vezi Frederick Beiser, *Hegel*, p. 143).

fundamentării raționale a moralității. Să ne amintim de optimismul lui Kant, din *Religia doar în limitele rațiunii*, care făcea posibil respingerea oricărei autorități intelectuale a Bibliei, Tradiției și revelației, pe baza puterii rațiunii de a argumenta în favoarea unei religii naturale și morale. Critica lui Jacobi la panteismul lui Spinoza, din 1786, și răspunsul lui Mendelssohn (în așa-numita „controversă panteistă") au repus în discuție autoritatea rațiunii. Atacul lui Jacobi susținea că rațiunea nu susține, ci, dacă e coerentă cu sine și consistentă, subminează moralitatea și religia.[90] Criticând rațiunea suficientă spinozistă, Jacobi formulează dilema: fie Dumnezeu nu poate fi la originea unui asemenea univers necesar și lipsit de libertate (ateism rațional și fatalism), fie credința nu are nevoie de rațiune.[91] Ca răspuns la provocarea lui Jacobi adresată rațiunii iluministe, Hegel a încercat să găsească o cale de mijloc, în care să ofere loc rațiunii pentru fundamentarea acțiunilor noastre morale și religioase.[92] Cu toate acestea, eticheta de panteism a continuat să planeze asupra filosofiei hegeliene. Noica o punea, de pildă, comentând *Fenomenologia spiritului*:

> Întâlnim, așadar, cuprinzătorul panteism hegelian, grație căruia ontologia este gnoseologie, logica este teologie și istoria omenirii este istoria dezvăluirii treptate a Dumnezeului creștin. Nimic nu e întâmplător, totul e guvernat de pronia spiritului universal.[93]

Or tocmai teologii nu puteau accepta această guvernare și, în vremea lui, Hegel, nevoit să răspundă acuzației de panteism, a făcut-o în două moduri: mai întâi, a arătat că termenul

[90] Frederick Beiser, *Hegel*, p. 26.

[91] *Ibidem*, p. 27.

[92] *Ibidem*.

[93] Constantin Noica, *Povestiri despre om…*, p. 19.

este înțeles greșit, iar în al doilea rând a susținut că panteismul este condamnabil doar dacă este limitat numai la substanță, fără a ajunge la spirit.[94] Dacă ateismul îi acorda prea puțin lui Dumnezeu, spune Hegel, panteismul îi acordă prea mult, așa sună învinuirea.[95] Dar panteismul „este un termen prost" chiar atunci când în cauză se află filosofia lui Spinoza, fiindcă prin grecescul *pan* se înțeleg toate lucrurile, iar nu universalitatea[96], ori Spizona vizează ceea „*ce este mai real* în toate", „principiul *ființării* în orice ființă în fapt".[97] Panteismul autentic (Spinoza, panteismul oriental) nu acceptă că totul este Dumnezeu, fiecare lucru individual, ci că Dumnezeu este esența, substanța sau puterea universală care se află în toate lucrurile.[98] Hegel arată că asemenea sisteme sunt în mod greșit numite panteiste, numele potrivit fiind mai degrabă cel de „monoteisme" sau „acosmisme", iar trăsătura lor fiind aceea că „iau absolutul numai ca *substanță*".[99] Însă, și aici începe cel de-al doilea contraargument al lui Hegel, Dumnezeu nu trebuie considerat doar ca substanță, ci și în calitate de subiect, de spirit[100]: „În toate religiile superioare, și cu deosebire în cea creștină,

[94] Frederick Beiser, *Hegel*, pp. 144-145.

[95] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, p. 353.

[96] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei* (= Paradigme), traducere de D.D. Roșca, Humanitas, București, 1995, pp. 210-211.

[97] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, p. 159.

[98] Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 105.

[99] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, p. 360.

[100] *Ibidem*. Nici în cazul acestei apărări Hegel n-a ieșit de sub acuzație, pentru că teologul J. Müller avea să o reformuleze în termenii „panteismului logic" (Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 523).

Dumnezeu este substanța una și absolută, însă în același timp el este și subiect; și aceasta este plusul."[101] Rezistând, așadar, acuzației de panteism, Hegel ar putea fi mai bine caracterizat drept un gânditor panenteist – ceea ce înseamnă că toate sunt în Dumnezeu, Dumnezeu însuși fiind mai mult decât toate părțile.[102] Oricum ar fi formulate dezvinovățirile, acuzația este dificil de îndepărtat dacă te situezi pe pozițiile creștinismului ortodox: fie substanță, fie spirit, dacă diferența ontologică radicală dintre Creator și creație nu e asumată, acuza de panteism persistă.

Înainte de a trece mai departe, e nevoie de câteva cuvinte despre tânărul Hegel și religie. Influențat de filosofia kantiană și de Iluminism, Hegel a fost, în anii tinereții, critic la adresa religiei oficiale, contestatar și „cutezător de heterodox".[103] Ne-o dezvăluie fragmentele adunate și publicate de Herman Nohl, în 1907 sub titlul *Scrierile de tinerețe ale lui Hegel*. Ortodoxia religioasă e problematică fiindcă îl obligă pe om să-și subordoneze gândirea unei autorități exterioare.[104] Biserica și Evul Mediu sunt prezentate în culori sumbre, în timp ce Renașterea și Reforma drept un răsărit luminos.[105] De altfel critica Bisericii Catolice urmează liniile criticii kantiene, Hegel aducând un plus de radicalism atunci când o pune chiar în gura lui Iisus Hristos, care-i admonestează pe cei ce așteaptă meritele altora, evitând să

[101] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 210. Un plus care-l poate eticheta pe Hegel drept „onto-eretic" (Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, p. 70).

[102] Caracterizarea de paneneteism îi aparține lui Robert Whittermore, vezi Peter Singer, *Hegel*, p. 139.

[103] Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, p. 47.

[104] Vezi Peter Singer, *Hegel*, p. 20.

[105] *Ibidem*, p. 40.

practice ei înșiși virtutea[106] sau afirmă importanța imperativului kantian:

> Maxima după care acționați să rezulte din ceea ce veți dori să aibă valabilitate ca lege generală atât printre oameni cât și pentru voi înșivă – aceasta este legea fundamentală a moralității, conținutul oricăror legislații și al Cărților sfinte ale tuturor popoarelor. Intrați în Templul virtuții prin această poartă a Dreptății.[107]

Critică a creștinismului instituționalizat, dintr-o perspectivă protestantă dar și iluministă, critica hegeliană a religiei rămâne așadar fie o aventură a tinereții, fie o latură de interpretare a posthegelienilor de stânga, fie, așa cum vom vedea, o consecință paradoxală a punerii religiei, chiar atunci când e considerată absolută, sub semnul filosofiei. Oricum ar fi, acuzațiile de ateism se diluează, ca și cum ar rămâne doar un prim moment al dialecticii, iar filosofia hegeliană a religiei își regăsește, pentru un timp, momentul afirmativ.

Filosofie și religie

Conceptul afirmativ al religiei

Sistemul filosofic al lui Hegel poate fi interpretat și ca un sistem teist, aflându-se într-o legătură indisolubilă cu religia creștină. Această interpretare metafizică recunoaște rolul important pe care religia îl deține în dialectica spiritului absolut și asumă, totodată, că gândirea hegeliană încearcă să argumenteze în favoarea unor dogme fundamentale ale

[106] G.W.F. Hegel, *Scrieri teologice de tinerețe: Viața lui Iisus* (= Colecția de studii și eseuri), traducere de Alexandru Boboc, Paideia, București, 1995, pp. 80-81.

[107] *Ibidem*, p. 28.

creștinismului tradițional, precum existența lui Dumnezeu, providența și dogma Sf. Treimi.[108] Religia devine în sistemul hegelian sinteza cea mai înaltă a cunoașterii teoretice și practice, punctul culminant al întregului sistem „care începe cu teoria absolutului și sfârșește cu experiența lui".[109] În versiunile ultime ale sistemului, religia creștină ocupă locul penultim, fiind depășită în formă, iar nu în conținut, de filosofia speculativă. Oricum, Hegel depășește moartea lui Dumnezeu pe care filosofia Iluminismului o exersa[110], iar o asemenea afirmație, aflată în contradicție cu critica hegeliană a religiei, surprinde posibilitatea interpretărilor divergente în siajul acestei filosofii care încearcă să împace contradicții considerate până atunci insolubile.

Ridicarea religiei la universul speculativ al gândirii oferă un concept în care primordială este relația Dumnezeu–Dumnezeu, concept abstract și creator care aduce totul în existență pentru a le rechema apoi pe toate la relația cu El.[111] Conceptul religiei este, așadar, conceptul spiritului conștient de sine însuși și de esența sa.[112] O astfel de viziune conduce la faptul că religia nu poate fi înțeleasă, așa cum voia Kant, doar în limitele rațiunii, fiindcă infinitul divin nu devine comprehensibil intelectului care operează cu categorii finite. Dacă dialectica finitului și infinitului rămâne doar în limitele filosofiei

[108] *Cf.* Frederick Beiser, *Hegel*, p. 53. De altfel, după unii exegeți metafizica lui Hegel trebuie gândită în continuarea metafizicii clasice (*cf.* Ioan Alexandru Tofan, *Logica și filosofia religiei*, p. 73.)

[109] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 30.

[110] *Cf.* Martin J. De Nys, „Philosophical Thinking and the Claims of Religion", în David Kolb (ed.), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, p. 25.

[111] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 84.

[112] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 35.

critice, adică la nivelul reflexiei, religie nu mai poate exista: finitul și infinitul sunt puse prin conștiința omului, deci infinitul nu e pus prin sine însuși, cum ar cere-o religia. Raporturile dintre finit și infinit – cel natural precum și cel reflexiv – trebuie asumate de rațiunea speculativă, iar nu de intelect, aici fiind importantă observația că rațiunea hegeliană și cea kantiană au sensuri diferite.[113] Altfel adevărul cade în categorii finite, iar intelectul începe să observe deficiențe:

> … nimic nu este mai ușor intelectului decât să dezvăluie contradicțiile în expunerea credinței și să pregătească astfel triumfuri principiului său, al *identității* formale. Dacă spiritul cedează în fața acestei reflexiuni finite, care și-a dat numele de rațiune și de filozofie (raționalism), atunci el preface conținutul religios în conținut finit, și de fapt îl anihilează. Religia are deci deplină dreptate să se apere împotriva unei atare rațiuni și filozofii și să se declare dușmana ei.[114]

Modul în care Hegel definește realitatea religiei nu se referă doar la doctrină și idei, ci cuprinde și sentimentul și reprezentările, precum și practica religioasă realizată în cult.[115] Cunoașterea teoretică e relevantă în asumarea existențială, realizată prin comuniunea în care devine manifestă dragostea lui Dumnezeu, agapică, erotică și prietenească.[116] Cultul reprezintă sinteza reconciliatoare dintre momentul obiectiv, al cunoașterii și cel subiectiv, al conștiinței de sine, și e semnificativ, indiferent de religia luată în discuție.

---

[113] *Ibidem*, p. 95.

[114] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, p. 352.

[115] *Cf.* John Burbidge, „Is Hegel a Christian?", în David Kolb (ed.), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, p. 94.

[116] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 256.

Pentru Hegel religiile istorice reprezintă o scară prin care Spiritul absolut se manifestă, ajungând la deplinătatea revelației în religia absolută care este religia creștină. Mișcarea este o întemeiere progresivă „în Dumnezeu însuși, care se va dezvălui în final ca fiind în el însuși religie, și, în același timp, va dezvălui religia ca fiind în ea însăși divină și nu doar umană".[117] În *Fenomenologia spiritului* există trei momente ale religiei: religia imediată sau naturală, în care spiritul rămâne identic cu sine fiindcă diferențierea între conștiință și conștiința de sine încă nu a avut loc; religia artei (aici intrând religia greacă), unde spiritul se cunoaște pe sine ca formă produsă printr-o activitate conștientă; și religia creștină, a revelației, când spiritul își atinge împlinirea în conștiința de sine devenită divină și umană în același timp.[118] Această aventură a spiritului depășește divergențele dintre filosofie și religie pe care Iluminismul le acutizase și realizează reconcilierea.

Filosofia hegeliană a religiei

Deși inclusă în filosofia ca întreg, filosofia religiei reprezintă pentru Hegel nucleul tare al filosofiei înseși, inima ei[119], fiind o „teologie filosofică centrată pe conceptul de spirit".[120] În mod neașteptat, dat fiind fundalul criticilor iluministe, religia creștină primește ajutor de la filosofie, după cum o arată filosofia hegeliană a religiei. Religia se refugiază în concept,

[117] Bernard Bourgeois, „Hegel (1770-1831)", p. 141.

[118] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 36. Vezi și Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 502.

[119] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 55.

[120] *Ibidem*, p. vi.

obținându-și legitimitatea prin intermediul gândirii[121], Hegel recuperând fundamentele conceptuale ale religiei prin crearea pe cont propriu a unei „teologii speculative postcritice".[122] Hegel critică mai multe tipuri de teologie: teologia metafizică, teologia rațională, teologia agnostică, teologia sentimentului, teologia eticii, ateismul și panteismul[123], dar face loc propriei lui concepții teologico-filosofice care ar putea fi denumită „filosofia speculativă a religiilor".[124] Această concepție nu are ca obiect doar religia, ci și pe Dumnezeu:

> În filozofia religiei, avem deci ca obiect Absolutul, dar nu numai în forma gândului, ci și în forma manifestării sale. Ideea manifestă trebuie așadar concepută în semnificația ei absolut concretă, semnificație în care rezidă determinația de a se manifesta, de a se revela.[125]

Manifestarea Absolutului nu este altceva decât spirit:

> În filozofia religiei nu considerăm ideea logică ființând în sine numai în felul cum este ea determinată ca idee a gândului pur, și nici în determinațiile ei finite, ci o tratăm așa cum ea apare, cum se manifestă, dar în apariția ei infinită ca spirit; spiritul care nu apare nu există; el se reflectă și pe sine însuși în sine. Aceasta este poziția filozofiei religiei față de celelalte părți ale filozofiei.[126]

În ce raport se află filosofia hegeliană a religiei cu învățătura creștină? După Hegel, într-unul de identitate:

---

[121] *Cf. ibidem*, p. 200.

[122] *Ibidem*, p. 13.

[123] *Cf. ibidem*, pp. 59-68. Hegel ajunge să critice chiar teologia protestantă contemporană lui pe motivul că nu are „decât critică și istorie" (vezi G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 120).

[124] Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 69.

[125] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 20.

[126] *Ibidem*.

> În ce privește raportul dintre filozofia religiei și învățătura bisericii, întrucât filozofia religiei nu e goală, ajunge să notăm aici că nu pot exista două feluri de rațiuni și nici două feluri de spirite, o rațiune divină și una umană, un spirit divin și unul omenesc, care ar fi absolut diferite. Rațiunea omenească, conștiința esenței sale, este rațiune în general; divinul în om și spiritul, întrucât este spirit al lui Dumnezeu, nu este un spirit ființând dincolo de stele, dincolo de lume, ci Dumnezeu este prezent, atotprezent și, ca spirit, el este în toate spiritele. Dumnezeu este un Dumnezeu viu care acționează, e activ. Religia este o creație a spiritului divin; nu este invenție a omului, ci a acțiunii divine, a producerii divine în el. Ceea ce a luat naștere ca religie și este produs al spiritului divin se înfățișează în primul rând ca credință. Expresia că Dumnezeu conduce lumea ca *rațiune* ar fi *lipsită de rațiune* dacă n-am admite că această expresie se referă și la religie și că spiritul divin a produs-o în mijlocul popoarelor. Diferitele religii sunt numai diferitele concepții despre unul și același lucru.[127]

Oricât ar părea de surprinzătoare această poziție, ea dezvăluie în primul rând unitatea spirituală și rațională a lumii umane cu cea divină precum și faptul că filosofia și religia se pot împăca fără probleme, fiindcă ele își revendică o aceeași raționalitate și intenționalitate către și dinspre divin.

Concilierea filosofiei cu teologia

Reconcilierea dintre filosofie și religie are la bază principiul după care, deși au forme diferite, ele împart același conținut, adevărul, având un același obiect, Dumnezeu. Filosofia justifică prin cercetările ei adevărul teologiei și arată care este rațiunea religiei.

> Filozofia – scrie Hegel – are scopul de a cunoaște adevărul, de a cunoaște pe Dumnezeu, căci el este adevărul absolut. Întrucât față

[127] *Ibidem*, p. 25.

> de Dumnezeu și explicarea lui nu există nimic altceva ce să merite osteneală.[128]

Se acceptă aici că, prin filosofie, subiectul dezvoltă conținutul teoretic din propria sa rațiune, fără ca acest lucru să devină o reducție la subiectivism, de vreme ce acest conținut este considerat necesar și obiectiv. Cu alte cuvinte, conceptul „… produce […] adevărul, […] însă recunoaște totodată acest conținut ca pe ceva neprodus, ca pe ceva adevărat, ființând în sine și pentru sine".[129] Teza identității dintre filosofie și religie, clamată de Hegel[130], asumă, așa cum am afirmat deja, existența aceluiași obiect: „Filozofia are ca obiect pe Dumnezeu și, propriu-zis, ca unic obiect. Filozofia nu este înțelepciunea profană a lumii, cum a fost ea numită prin opoziție cu credința".[131] Iată cum este exprimată această teză a identității în *Prelegeri de filozofie a religiei*:

> Obiectul religiei, ca și acela al filozofiei, este adevărul etern în însăși obiectivitatea lui, e Dumnezeu și nimic altceva decât Dumnezeu și explicarea lui Dumnezeu. Filozofia se explică numai pe sine în timp ce explică religia. Ea este, asemenea religiei, preocupare față de acest obiect, ea este spiritul gânditor care pătrunde acest obiect, adevărul, este viață și desfătare, adevăr și purificare a conștiinței de sine subiective în și prin această preocupare. // Astfel religia și filozofia se confundă, filozofia este de fapt ea însăși serviciu divin, dar ele sunt ambele serviciu divin la mod propriu; ele se deosebesc una de alta prin acest mod particular al preocupării de Dumnezeu. În aceasta rezidă dificultățile care par atât de mari încât este considerat ca o imposibilitate faptul că filozofia ar fi una cu religia. De aci provine aprehensiunea teologiei împotriva filozofiei, poziția

[128] *Ibidem*, pp. 506-507.

[129] *Ibidem*, p. 505.

[130] Frederick Beiser, *Hegel*, p. 146.

[131] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 18.

> dușmănoasă a religiei și filozofiei. Potrivit acestei poziții dușmănoase (considerată astfel de teologie), filozofia pare a acționa nociv asupra conținutului religiei, distrugându-l, desacralizându-l. Aceasta este vechea opoziție, contradicție pe care o avem în fața ochilor ca pe ceva recunoscut și care mai mare adeziune decât adineori-afirmata (*sic!*) unitate a religiei cu filozofia. Se pare totodată că a sosit timpul când filozofia se poate ocupa cu tratarea religiei, pe de o parte într-un mod lipsit de prevenție, pe de altă parte într-un fel mai potrivit și mai profitabil.[132]

Paragraful este elocvent pentru sublinierea atât de conflictului (pregehelian și modern) dintre filosofie și religie, cât și pentru rezolvarea lui prin teza identității dintre ele. Conflictul presupune diferența, concilierea presupune identitatea, în care filosofia poate fi numită, asemenea religiei, adevărat serviciu divin. Sinonimia dintre a filosofa și a sluji lui Dumnezeu este aici capitală, iar interpretările care i se pot da pot fi, în treacăt fie spus, contradictorii: o hermeneutică ateistă ar putea citi aici înlocuirea religiei de către filosofie și, prin urmare, anihilarea religiei; o hermeneutică teistă ar accentua prezența lui Dumnezeu, care nu pare defel dubitabilă.

Revenind însă la interpretarea teistă a hegelianismului, calitatea de a fi religie revelată, pe care o deține creștinismul, este mai mult decât simpla manifestare a nemanifestatului: în primul rând, revelația Îl presupune chiar pe Dumnezeu, fiindcă El este Cel care se revelează și se face cunoscut oamenilor; în al doilea rând, revelația presupune o exterioritate, pentru că vine din afară, constituind, după o sintagmă a lui Hegel, „religia pozitivă".[133] Pozitiv înseamnă, așadar, a fi dat din exterior, de aceea obiectele care cad sub simțuri sunt pozitive, la fel cum tot pozitive sunt și legile statului, istoria, etica etc. Se

[132] *Ibidem*, p. 11.

[133] *Ibidem*, p. 410.

insinuează aici o dualitate între pozitiv și rațional pe care Hegel o sesizează, realizând că religia, la rândul ei, are o parte pozitivă, prin moștenirea istorică și prin existența Bibliei; însă pe lângă aceasta, în momentul în care ceea ce este pozitiv se dovedește a fi în acord cu modul în care rațiunea argumentează, pozitivitatea însăși este suprimată, realul și raționalul suprapunându-se fără rest. A atesta adevărul religiei doar prin pozitivitate înseamnă de aceea prea puțin: consecința e kantiană, existența minunilor ca și a literei Scripturii, literă fără spirit, fiind în fapt insuficiente, fiindcă „spiritualul nu poate fi atestat prin nespiritual”.[134] Atestarea spirituală presupune filosofia și dezvoltarea rațională a adevărului, afirmație care-l obligă pe Hegel să conceadă că acest punct nu e valabil pentru toți oamenii, filosofia nefiind la îndemâna tuturor. În consecință, chiar dacă minunile își au locul lor minim, iar filosofia pe cel maxim, rămâne o zonă pentru care sentimentul reprezintă forma atestării adevărului religiei creștine. Dar acest sentiment nu este pur și simplu arațional sau irațional, Hegel nedespărțind rațiunea pură de cea practică în felul în care o făcea Kant, ci sentimentul este în mod necesar însoțit de gândire:

> Religia își are sediul, terenul în gândire, inima, sentimentul nu este inima, sentimentul unui animal, ci este inima omului care gândește, inima, sentiment care gândește, și ceea ce este de la religie în această inimă, în acest sentiment, este în gândirea, în sentimentul acestei inimi. Întrucât începem să tragem concluzia, să raționăm, să invocăm argumente, să înaintăm prin determinații de gândire, facem acest lucru totdeauna gândind.[135]

Revelația creștină este, așadar, conformă cu rațiunea, orice conflict dintre teologie și filosofie fiind exclus. Teologia care

[134] *Ibidem*, p. 412.
[135] *Ibidem*, p. 414.

se întoarce împotriva filosofiei ori este inconștientă, de vreme ce ea înseși face apel la formele gândirii pentru a explicita revelația pozitivă (istorică și biblică), ori este inducere în eroare, atunci când „vrea să păstreze pentru sine o gândire oarecare, accidentală, care constituie aici pozitivul”.[136] Ridicându-se deasupra gândirii accidentale, către cea necesară, teologul trebuie să înțeleagă faptul că doar „spiritul sfânt […] concepe și știe [cunoaște] divinul”, teologia fiind, datorită gândirii pe care o presupune de fiecare dată, un fel de dezvoltare a mărturiei Spiritului însuși. Prin urmare, în măsura în care este gândire necesară, filosofia poate deveni păstrătoarea revelației:

> Mulți teologi, comportându-se exegetic, cred că sunt pur receptivi și nu știu că, receptând, ei sunt activi, că reflectează. Când această gândire a lor este o gândire accidentală, ea se încredințează categoriilor finității și este astfel incapabilă să sesizeze divinul în conținut; nu este spiritul divin, ci spiritul finit care continuă să se miște în astfel de categorii. // Datorită unei astfel de sesizări finite a divinului, a ceea ce este în sine și pentru sine, datorită acestei gândiri finite a conținutului absolut, s-a întâmplat că învățăturile fundamentale ale creștinismului au dispărut în cea mai mare parte a lor din dogmatică. Nu singură, dar mai ales filozofia este acum esențial ortodoxă; propozițiile care au fost totdeauna valabile, adevărurile fundamentale ale creștinismului, sunt primite și păstrate de ea.[137]

Această postură regală deținută de filosofie va rămâne, de altfel, constantă pentru sistemul hegelian.

Spuneam că filosofia și religia au, la Hegel, forme diferite. În ce constă această diferență? Spus concis, rolul pe care reprezentarea și, în general, imaginile îl au în cele două domenii sunt diferite, fiindcă religia rămâne la stadiul reprezentării pe care nu-l poate depăși pentru a ajunge la concepte, acolo

[136] *Ibidem*, p. 415.

[137] *Ibidem*, pp. 416-417.

unde se află filosofia. Filosofia este cea care transformă reprezentările în concepte necesare cunoașterii, sesizând adevărul în mod științific (după sensul pe care acest cuvânt îl avea pentru Hegel).[138] Atât religia, cât și filosofia au o cunoaștere a aceluiași adevăr al lumii, numai că maniera e alta în fiecare caz, și anume: religia se folosește de cunoaștere mitică, în timp ce speculația filosofică impune cunoașterea conceptuală.[139] Chiar dacă ambele au aceeași intenționalitate – adevărul divin –, doar cunoașterea conceptuală exprimă într-un limbaj mai adecvat acest lucru.[140] Desigur, această concepție care asigură întâietatea filosofiei nu poate fi acceptată de teologie, mai ales că teologia însăși, după cum o dovedește istoria dogmelor, nu este lipsită de concept. Pentru Hegel însă, această supremație e asumată până la capăt și vom avea ocazia în paginile care urmează să revenim la ea.

Apărarea argumentului ontologic

Kant a criticat argumentul ontologic arătând că din simplul concept al unei ființe perfecte nu se poate deduce existența ei[141], la fel cum conceptul de o sută de taleri posibili nu va spori cu nimic averea reală existentă.[142] Ca idee a rațiunii pure, Dumnezeu nu poate fi fenomen al cunoașterii, prin urmare, ori de câte ori rațiunea argumentează în legătură cu El, ea își depășește limitele. De fapt, rațiunea e incapabilă, spune

[138] *Cf.* Tom Rockmore, *Înainte și după Hegel*, p. 152.

[139] *Cf.* T.L.S. Sprigge, *The God of metaphysics*, p. 150.

[140] Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, p. 70.

[141] Vezi capitolul „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu", în Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 475-481.

[142] *Cf. ibidem*, p. 480.

Kant, atât de demonstrația cât și de respingerea existenței lui Dumnezeu.

După Hegel, argumentele existenței lui Dumnezeu rezistă în conținut, chiar dacă forma pare învechită[143], reprezentând însă temeiuri pentru cunoaștere, nu pentru existență.[144] Aceste probe pornesc de la ființa finită a lumii și conchid existența unei ființe infinite și adevărate, cu excepția argumentului ontologic care face drumul invers, plecând de la concept pentru a ajunge la ființă.[145] Neacceptând agnosticismul kantian, Hegel argumentează în favoarea argumentului ontologic[146], arătând că, de exemplu, comparația kantiană cu talerii care nu există dacă îi gândim este improprie, în acest caz fiind vorba doar despre o reprezentare ordinară, nu despre concept. Adevăratul concept nu este o fantezie a imaginației subiective, ci conține în el însuși obiectivitatea.[147] Subliniind diferența dintre conceptele finite și conceptul infinit al lui Dumnezeu, Hegel resuscitează argumentul: pe când „orice *finit* constă în aceea și numai în aceea că ființa *sa în fapt este deosebită de conceptul său*", în cazul lui Dumnezeu situația este inversă, căci „conceptul său implică ființa", unitatea ființei și a conceptului constituind tocmai conceptul de Dumnezeu.[148]

> Ține de *definiția lucrurilor mărginite* – scrie Hegel – că în ele conceptul și ființa diferă, că conceptul și realiatea, sufletul și corpul sunt

[143] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 82.

[144] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, p. 469.

[145] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 418. *Cf.* Ioan Alexandru Tofan, *Logica și filosofia religiei*, p. 113.

[146] A se vedea, în principal, G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, pp. 418-424.

[147] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 122.

[148] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, p. 119.

> separabile, că, prin aceasta, ele sunt pieritoare și muritoare. Definiția abstractă a lui Dumnezeu constă, dimpotrivă, tocmai în faptul că conceptul său și ființa sa sunt *neseparate și inseparabile*.[149]

Prin urmare, adevărata critică a rațiunii pure ar trebui să fie tocmai aceasta: „a face cunoașterea să înțeleagă această diferență și a o împiedica să aplice la Dumnezeu determinațiile și relațiile finitului".[150] Argumentul ontologic se susține, aceasta este concluzia lui Hegel, tocmai pentru că Dumnezeu nu poate fi gândit în categoriile cu care cunoaștem îndeobște fenomenele finite.[151]

Creștinismul ca religie absolută

Hegelianism și creștinism

Una dintre cele mai importante surse ale gândirii lui Hegel, defel disimulată de acesta, este religia creștină „în forma ei luterană"[152], citită însă cu ochii neoplatonici ai admiratorului lui Meister Eckhart.[153] Creștinismul este religia absolută și, ai-

---

[149] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, p. 71.

[150] *Ibidem*, p. 72.

[151] Desigur că acest argument rămâne invalid pentru cei care nu au nici conceptul, nici cunoașterea și nici experiența religioasă a lui Dumnezeu, niciun argument nefiind suficient pentru a-l face pe cel nereligios să devină religios (*cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 123).

[152] Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, p. 66. Afirmația lui Hondt trebuie preluată cu câteva precauții, fiindcă Hegel depășește adeseori luteranismul, fie în maniere eretice, fie pur și simplu prin revalorizarea unor doctrine care țin mai mult de Catolicism decât de Protestantism (*cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 188).

[153] Ștefan Vianu, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 156.

doma filosofiei, exprimă adevărul absolut. Chiar sistemul triadic al lui Hegel își dovedește fidelitatea față de creștinism[154], ceea ce implică încrederea într-un raport de identitate între gândire și revelația creștină:

> Gândirea trebuie […] să se miște liber în ea însăși, dar trebuie să facem de îndată observația că rezultatul gândirii libere este în concordanță cu conținutul religiei creștine, deoarece aceasta este revelație a rațiunii.[155]

Atât de important este acest raport dintre cunoașterea rațiunii și revelația creștină, încât Hegel critică, în numele ei, starea paradisiacă a omului: lipsită de gândire și aparținând mai degrabă religiei naturale, starea omului de dinainte de cădere n-ar putea fi cea adevărată și nu s-ar ridica încă la nivelul libertății, nici la cel al spiritului. Asimilată unei stări de somnolență și necunoaștere, această nevinovăție originară este obligatoriu depasabilă și, în mod dialectic, necesară:

> Așadar, putem spune că este istoria eternă a libertății omului aceea să iasă din toropeala în care este el în primii ani ai săi, să ajungă în genere la lumina conștiinței, mai precis, să existe pentru el binele și răul. // Dacă degajăm ceea ce există realmente în această expunere, [constatăm] că ea conține același lucru ca și ideea; anume: omul, spiritul să ajungă la împăcare, sau, exprimat superficial, să devină bun, să-i împlinească menirea; pentru acest scop poziția aceasta a conștiinței, a reflexiei, a scindării este și ea necesară.[156]

Firește, în modul în care o exprimă Hegel, ideea nu e defel ortodoxă, pentru că starea paradisiacă e conotată, în orizontul sistemului hegelian, în termeni negativi, care ar con-

---

[154] *Cf.* Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, p. 67.

[155] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, p. 92.

[156] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 155.

trazice că după creație, toate erau „bune foarte" (Fac. 1, 31). Fără a asuma acest discutabil prim punct, teologia patristică a recunoscut superioritatea ontologică la care este chemat omul după întruparea Fiului lui Dumnezeu: de la starea de natură, bună înainte de cădere, la cea de îndumnezeit.[157] Dinamica asemănării cu Dumnezeu, adică a participării la Dumnezeu prin înaintarea pe calea deschisă de întruparea Fiului, este însă altceva decât dinamica istorică a devenirii spiritului, de aceea asemănările sunt inevitabil parțiale.

Oricum, pentru Hegel creștinismul este manifestare, revelație și religie a adevărului și libertății. Dacă religia este conștiință a ființei absolute, cele două determinații, conștiința și ființa, se află într-un raport al cărui întreg reprezintă spiritul. Obiectul religiei este religia însăși, conștiința acestui obiect fiind însăși ființa lui pentru sine: „Aceasta este religia desăvârșită, care este ființa spiritului pentru sine însuși, religia în care ea însăși și-a devenit sieși obiectivă, religia *creștină*."[158]

Dinamica manifestării presupune că spiritul infinit și cel finit sunt neseparabile, că substanța absolută se comunică spiritului finit spre cunoaștere – ceea ce reprezintă un moment al ei –, dar rămâne totodată la sine și se reîntoarce la sine. Acest proces anulează obiectualizarea lui Dumnezeu și cunoașterea exterioară a Lui, cum acuză Hegel că se întâmplă în anumite forme de teologie, și admite unitatea gnoseologică dintre Dumnezeu și cel ce cunoaște:

---

[157] De exemplu, în hristologia lui, Sf. Chiril al Alexandriei se folosea ca de un argument imbatabil de această superioritate ontologică a se vedea Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime* (= PSB 40), traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 107.

[158] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 407.

> ... conceptul religiei absolute poate fi formulat în sensul că ceea ce importă nu este acest ce exterior, ci religia însăși, adică unitatea acestei reprezentări, pe care o numim Dumnezeu, cu subiectul.[159]

Faptul că Dumnezeu se revelează pe sine, că se manifestă, ține chiar de condiția fundamentală a spiritului. Nemanifestat, spiritul n-ar putea fi considerat absolut, căci „Un spirit care nu se manifestă nu este spirit".[160] Însemnătatea acestei teze e subliniată și de faptul că chiar creația lumii, ca manifestare a lui Dumnezeu, este pentru Hegel o creație eternă sau, mai corect spus, îl dezvăluie pe Dumnezeu în calitate de creator etern:

> Când spunem că Dumnezeu a creat lumea, exprimăm acest lucru ca pe un fapt ce s-a întâmplat o dată, fapt care nu se mai întâmplă, ca pe o determinare care poate fi sau nu fi, Dumnezeu s-ar fi putut revela sau ar fi putut să nu se reveleze; exprimăm că crearea lumii este o determinare oarecum arbitrară, accidentală, neaparținând conceptului lui Dumnezeu. Însă Dumnezeu ca spirit este esențialmente această revelare de sine. El nu creează lumea o dată, ci este creatorul etern, e această revelare de sine veșnică, acest act. Acesta este conceptul său, determinația sa.[161]

Cum arată acest Dumnezeu creștin în filosofia lui Hegel? Pentru a răspunde la această întrebare, va trebui să discutăm modul în care filosoful german concepe Sf. Treime.

---

[159] *Ibidem*.

[160] *Ibidem*, p. 410.

[161] *Ibidem*. Să remarcăm ortodoxia acestei idei a creației continue, cu toate că logica ei este diferită: la Hegel ea relevă de necesitatea naturii Spiritului, pe când în Tradiția Bisericii purtarea de grijă a lui Dumnezeu, adică dragostea, este motivul acestei creații.

Doctrina hegeliană a Treimii

Pentru Hegel, adevărul revelat al Dumnezeului Treime este un adevăr absolut, chiar dacă această determinare a divinului „ca unul-în-trei este cu totul abandonată din câmpul filozofiei, iar în teologie ea nu mai este preocupare serioasă”.[162] De fapt, Treimea reprezintă nici mai mult, nici mai puțin decât „conștiința absolută a adevărului”.[163] Aceste aprecieri înalte nu sunt făcute pentru ca dogma Treimii să fie reiterată în acord cu Tradiția Bisericii, ci doar pentru a o reinterpreta din perspectiva sistemului hegelian. Demersul de reconstrucție speculativă poate fi scandalos pentru teologia ortodoxă[164]: Treimea hegeliană pare, de la înălțimea conceptelor dialectice, stranie pentru credinciosul care cunoaște învățătura Bisericii, în primul rând din pricină că natura devine termen mediu între Dumnezeul creator și Spiritul Absolut.[165] Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Duhul Sfânt sunt trei momente ale marii triade dialectice – ideea logică, ideea în afară de sine (natura) și spiritul.[166]

Dumnezeu-Tatăl, ca idee abstractă, aflată în sine, încă nedeterminată în niciun fel, are nevoie de determinare pentru a ajunge la concept, concept pe care Hegel îl înțelege ca universal concret. Concret înseamnă aici un Dumnezeu adevărat, care e viață și revelație, nu o simplă idee goală de determinații. Pentru a ajunge la concept, Dumnezeu are nevoie de determinare, de scindare absolută și de dezvăluirea lui ca spirit.

---

[162] *Ibidem*, p. 442.

[163] *Ibidem*.

[164] Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 127.

[165] *Cf.* T.L.S. Sprigge, *The God of metaphysics*, p. 114.

[166] *Ibidem*, p. 150.

Determinarea presupune că Dumnezeu devine obiect pentru gândire, nerămânând doar la nivelul simțirii (ceea ce nu l-ar diferenția pe om de animal), El fiind în mod esențial „pentru spirit".[167] Prin spirit, Hegel înțelege atât mișcarea de la conștiința omului către Dumnezeu, cât și mișcarea inversă, de la Dumnezeu, ca revelație, către conștiință. „Spiritul este spiritul *care gândește*"[168], accentuează Hegel și, raportată la sine însăși, această gândire este unitate pură, în care subiectul și obiectul încă nu există, fiind identitate a universalului cu sine însuși.

Scindarea absolută presupune diferențierea în funcție de dubla mișcare – în primul rând, mișcarea gândirii subiective care pleacă de la ființa nemijlocită către infinitatea lui Dumnezeu (aici se situează argumentele existenței lui Dumnezeu și, în general, este modul de naștere al religiei) și, în al doilea rând, mișcarea dinspre universal, dinspre concept, către concret (revelația).[169]

„Dumnezeu este *spiritul*"[170] reprezintă o idee care, după Hegel, se exprimă cel mai deplin în dogma creștină a Treimii. Dumnezeu Tatăl îl creează veșnic pe Fiul Său, în această diferențiere de sine Dumnezeu fiind tot timpul, prin iubire, la sine însuși, într-un proces continuu, care este Spiritul. „Spiritul este acest proces, e mișcare, viață, ceea ce înseamnă a se diferenția, a se determina…"[171], scrie Hegel. Spiritul este „iubirea veșnică", iar procesul diferențierii în Sf. Treime este un proces în care diferența este pusă ca nediferență.[172]

[167] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 429.
[168] *Ibidem*.
[169] *Ibidem*, pp. 429-430.
[170] *Ibidem*, p. 430.
[171] *Ibidem*, p. 431.
[172] *Ibidem*, p. 432.

Împărăția Fiului este pentru Hegel raportată în mod originar la conștiință și reprezentare, adică la diferență. Fiul este în primul rând diferențierea Tatălui față de Sine, cu rămânerea la Sine, fiindcă diferența nu anulează unitatea. Această revenire la Sine este chiar Spiritul, iar diferența care se pune din eternitate, tot din eternitate este și suprimată.

> Diferențialul este determinat în așa fel încât diferența să fie nemijlocit dispărută, încât acesta să fie un raport al lui Dumnezeu, al ideii numai față de sine însăși. Această diferențiere este numai o mișcare, un joc al iubirii cu sine însăși, joc în care nu se ajunge la seriozitatea alterității, la separare și dezbinare.[173]

Lumea reprezintă „apariția lui Dumnezeu în finitate"[174] și, din pricină că e lipsită de gândire și de cunoaștere prin sine însăși, ea nu se poate raporta prin sine însăși la Dumnezeu. Natura se raportează într-un fel la om, în măsura în care constituie „latura dependenței lui"[175] și se lasă cunoscută prin gândire de către om. Abia atunci când această cunoaștere umană a naturii îi dezvăluie adevărul, care nu e altul decât faptul de a fi creație a lui Dumnezeu, natura e pusă în legătură cu divinul, prin acest ocol subiectiv. Ca dependență, natura creează sciziunea interioară a subiectului uman, subiect aflat mereu în contradicție cu sine, în primul rând prin necesitatea de a cunoaște adevărul, în al doilea rând prin neadevărul sfâșierii din sine însuși.[176]

Vorbind despre împărăția Fiului, Hegel ia în discuție destinul omului, pe care îl consideră marcat de întruparea lui Hristos, destin ce poate fi descris tot printr-o dialectică. Mișcarea

[173] *Ibidem*, p. 446.
[174] *Ibidem*, p. 448.
[175] *Ibidem*, p. 449.
[176] *Ibidem*.

dialectică pornește de la faptul că, în primul rând, omul este bun de la natură, dar această determinație este doar în-sine și nu ajunge la ființa-pentru-sine[177], lipsă ce conduce la faptul că omul își depășește modul nemijlocit pentru a ajunge la conceptul spiritului, adică la propoziția care susține că omul este rău de la natură.[178] Fiind spirit, omul se deosebește de modul natural, „el este sciziune", răutatea lui fiind dată tocmai de limitarea la a fi doar natură: „omul natural este egoist"[179], scrie Hegel. Dacă omul nu este în mod nemijlocit așa cum trebuie să fie, rezultă, în al doilea rând, că omul trebuie să se considere pe sine rău, o considerare care ea însăși este răul și care subliniază sciziunea ce rezidă în conceptul general al omului.[180] Când ating universalitatea și infinitatea, opoziția față de Dumnezeu (care produce descurajarea) și opoziția față de lume (care produce nefericirea) îl fac pe om să aspire la concilierea generală. Hegel exemplifică prima opoziție prin religia poporului evreu, iar pe cea de-a doua prin filosofiile stoică și sceptică, ale Antichității. Concilierea însă este realizată prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, prin „apariția lui Dumnezeu în carne".[181]

Cu întruparea lui Dumnezeu Hegel ajunge astfel la posibilitatea realizării maximei concilieri a omului cu Divinitatea, în care „esența divină îmbracă natura umană".[182] Argumentația are în vederea unitatea naturii umane și divine, identitatea celor două naturi în Iisus Hristos. Felul în care Hegel vede aici unirea se îndepărtează de cadrele Ortodoxiei, alunecând

[177] *Ibidem*, p. 450.
[178] *Ibidem*, p. 451.
[179] *Ibidem*.
[180] *Ibidem*, pp. 453-455.
[181] *Ibidem*, p. 468.
[182] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 444.

într-un fel de monofizism, care proclamă o unitate substanțială a celor două naturi, o unitate ontologică:

> Natură divină și natură umană într-una; expresie tare, grea; reprezentarea ce se leagă de ea trebuie să fie dată uitării; este esențialitatea spirituală la care trebuie să ne gândim aici; în unitatea naturii divine și omenești a dispărut tot ce aparține particularizării exterioare; finitul a dispărut.[183]

De fapt, în acord cu învățătura ortodoxă, cele două naturi rămân distincte în unirea ipostatică[184], Dumnezeul devenit om fiind o singură persoană în două naturi. Niciun fel de unitate ontologică nu există aici, ci doar unitate după ipostas, după persoană, și anume persoana unică a lui Iisus Hristos, în care cele două firi își comunică însușirile. Îndumnezeirea este, în învățătura ortodoxă, realizată prin har, nu prin natură, firea divină comunicându-i firii umane însușirile sale îndumnezeitoare în una și aceeași persoană.

Dar din pricina unității ontologice a celor două naturi, Hegel va aboli diferența ontologică dintre Dumnezeu și om, dintre natura divină, total incognoscibilă, și natura umană, considerând eronat că „natura divină și cea omenească nu sunt diferite în sine".[185] Or o asemenea înțelegere are drept consecință faptul că face Întruparea superfluă și anulează tocmai necesitatea concilierii. Dacă cele două naturi nu sunt diferite în sine, atunci ce noutate mai putea aduce întruparea *pentru om, de vreme ce el era deja de natură divină*? Transcendența lui Dumnezeu este su-

---

[183] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 469.

[184] Termenul de „unire ipostatică" îi aparține Sf. Chiril al Alexandriei, care l-a formulat într-o scrisoare către Nestorie cu puțin înainte de cel de-al treilea Sinod ecumenic vezi Norman Russell, *Cyril of Alexandria* (= The Early Church Fathers), Routledge, London & New York, 2000, pp. 36-37.

[185] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 471.

primată, iar hristologia hegeliană ridică umanitatea atât de sus, încât întruparea în istorie a lui Dumnezeu devine inutilă. Dacă Spiritul însuși nu ar fi decis, în evoluția sa, că a sosit momentul întrupării și al împlinirii spirituale a omenirii (care s-ar fi putut realiza și fără întrupare, de vreme ce naturile erau identice și era suficientă doar o religie în plus pentru evoluția spirituală a omului), atunci el nu s-ar fi întrupat. Contingența întrupării și lipsa ei de necesitate îi anulează importanța și face ca apoftegma Sf. Atanasie cel Mare că „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu" să-și piardă semnificația și să-și schimbe accentul: Dumnezeu a vrut să devină om, în mod accidental, iar omul are posibilitatea de a se îndumnezei, la fel cum o avea și până atunci, datorită naturii sale divine. Aceste consecințe slăbesc în cazul în care identitatea ontologică a celor două naturi pare uneori a nu fi susținută decât cu privire la persoana lui Hristos, Hegel acceptând, atunci când în cauză e spiritul și nu natura, că spiritul uman și cel absolut își păstrează diferența chiar și în cazul în care, în comunitatea Bisericii, Duhul Sfânt (*i.e.* spiritul absolut, în limbaj hegelian), se sălășluiește în om.[186] Această interpretare hegeliană a persoanei divino-umane a lui Hristos contravine Tradiției care l-a înțeles pe Hristos ca om adevărat și Dumnezeu adevărat, deschizând prin întrupare, moarte, înviere și înălțare calea tuturor oamenilor; dacă există identitate între cele două naturi în Iisus Hristos, atunci același lucru ar trebui să existe și în cazul oamenilor care cred, ceea ce anulează faptul că îndumnezeirea omului se face nu după natură, ci după har, natura divină rămânând incognoscibilă după Tradiția Bisericii de Răsărit.[187]

[186] *Ibidem*, p. 492.

[187] De altfel heterodoxia hristologiei lui Hegel înlocuiește folosirea conceptelor ortodoxe (două naturi, o persoană, unire ipostatică) cu o

În privința rolului lui Hristos, hristologia lui Hegel ia în discuție mai multe caracteristici. Mai întâi, după latura umană, Hristos este descris ca învățător, un învățător a cărui învățătură depășește dogmatica creștină, fiindcă descrie natura lui Dumnezeu prin prezența unei persoane sensibile, Iisus Hristos în carne și oase, iar nu prin concept, cum se va întâmpla în dogmatică, mai târziu.[188] Această învățătură aduce religia concilierii absolute, care presupune un nou raport cu lumea – în primul rând un raport polemic, negativ, de refuz al lumii.[189] Iată ce scrie Hegel:

> Această împărăție a lui Dumnezeu, noua religie, are deci în sine determinația negării împotriva a ceea ce există; aceasta este latura revoluționară a învățăturii care, fie că aruncă la o parte tot ce subzistă, fie că-l nimicește, îl răstoarnă. Toate lucrurile pământești, lumești cad în țărână fără valoare și sunt declarate astfel. Ceea ce a premers se transformă, raportul precedent, starea religiei, a lumii, nu poate rămâne ca mai înainte; este vorba ca omul, care trebuie să dobândească conștiința concilierii, să fie scos din această lume, să i se pretindă acestui om să facă abstracție de realitatea existentă. […] Prima manifestare conține latura polemică, exigența de a ne îndepărta de lucrurile finite, se cere înălțare la nivelul unei energii infinite în care universalul pretinde să fie păstrat ferm pentru sine și căreia trebuie

„intuiție filosofică nouă" (Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 168).

[188] Și această opinie este excesivă atâta timp cât conștiința dogmatică nu și-a exersat reflexele filosofice decât pentru a păstra neschimbat chipul Fiului lui Dumnezeu. Intențiile sinoadelor ecumenice au fost mai mult decât formularea în concepte a unei credințe existente, cât păstrarea posibilității de a-L recunoaște și propovădui pe același Hristos pe care Apostolii îl cunoscuseră personal.

[189] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, pp. 472-473. Ideea este tributară celebrei scheme hegeliene – teză, antiteză, sinteză – care presupune deci, ca un moment necesar al ei, existența antitezei.

> să-i devină indiferente toate celelalte legături, ceea ce de altfel este moral, just; toate celelalte legături trebuie să fie date la o parte.[190]

O altă trăsătură este cea de profet: Hristos este mai mult decât un învățător pentru că rostește cuvintele lui Dumnezeu în istorie, vorbind „din Dumnezeu"[191], dar fiind în același timp om. De asemenea, ca „martir al adevărului"[192], convertirea conștiinței poate începe, fiindcă abia prin moartea lui Hristos „se face trecerea în religios".[193] „Ființa divină s-a împăcat cu existența ei prin *evenimentul* propriei exteriorizări a esenței divine, prin devenirea ei care a avut loc ca om și prin moartea ei."[194] Prezența lui Dumnezeu este o certitudine în Hristos, iar moartea lui Hristos este de fapt o negație a negației, o moarte a morții, pentru că Dumnezeu reînvie:

> Dumnezeu a murit, Dumnezeu este mort – acesta este gândul cel mai îngrozitor, că tot ce e veșnic, tot ce e adevăr nu este, e însăși negația în Dumnezeu; de aceasta sunt legate durerea supremă, sentimentul lipsei totale de scăpare, abandonarea a tot ce e superior. – Procesul nu se oprește însă aici, ci se produce acum convertirea; anume, Dumnezeu se păstrează pe sine în acest proces, iar acesta este numai *moartea morții*. Dumnezeu reînvie la viață: prin urmare procesul se convertește în contrariul său.[195]

Hegel acceptă învierea, dar subliniază că ea ține deja de registrul credinței. Prin înviere este realizată atât concilierea, cât și spiritul, Hegel revenind la aceeași mișcare a spiritului care devine istorie, pentru a se reîntoarce apoi la sine:

---

[190] *Ibidem*, pp. 473-474.
[191] *Ibidem*, p. 475.
[192] *Ibidem*, p. 476.
[193] *Ibidem*, p. 477.
[194] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 447.
[195] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 479.

> … semnificația istoriei este că ea e istoria lui Dumnezeu însuși. Dumnezeu este mișcarea absolută în sine însuși, mișcare care e spiritul, și această mișcare este aici înfățișată în individ.[196]

Împărăția Spiritului înseamnă pentru Hegel comunitatea și realizarea comunității. Dacă singularitatea divină, ca singur om, era reprezentată de Fiul lui Dumnezeu, desăvârșirea nu poate fi constituită decât prin aducerea la unitate a singularităților umane, a oamenilor.[197] Iar această desăvârșire are și o mișcare de la empiric/istoric la spirit/anistoric, adică de la Dumnezeul întrupat în istorie la Spiritul prezent într-un acum ce depășește istoria.[198]

Conceptul comunității presupune trei momente, și anume nașterea comunității, credința și raportarea Spiritului la subiect. În primul rând, comunitatea ia naștere prin revărsarea Duhului Sfânt (a Spiritului, așadar), atunci când prezența sensibilă și nemijlocită a lui Hristos a încetat. Într-un al doilea moment, credința are aceeași mișcare: în loc să fie atestată empiric, ea devine credință spirituală, care nu mai are nevoie de miracole pentru a se susține, nici de dovezi ale existenței lui Dumnezeu care să aibă ca punct de plecare finitul; empiricul este devaluat, iar credința, în calitate de credință a comunității, reprezintă adevărul Spiritului. Modul în care Hegel înțelege credința este foarte îndepărtat de principiul protestant al lui *sola Scriptura*: conținutul credinței „nu este produs de cuvintele Bibliei, ci de comunitate"[199], adică de Biserică. Această producere presupune exercițiul filosofic, deci interiorizarea credinței și transfigurarea ei în știință. „Ade-

[196] *Ibidem*, p. 483.
[197] *Ibidem*, p. 484.
[198] *Ibidem*, p. 485.
[199] *Ibidem*, p. 491.

văratul conținut creștin al credinței trebuie să fie justificat de filozofie și nu de istorie", fiindcă lucrarea Spiritului nu s-a desfășurat cândva în trecut, ci este prezență, ceea ce face Spiritul „absolut prezent".[200] În fine, al treilea moment în explicarea conceptului comunității este raportarea Spiritului la subiect, ceea ce presupune atât interiorizarea și mijlocirea credinței, cât mai ales concilierea, faptul de a deveni cetățean al împărăției lui Dumnezeu. Având conștiința că „subiectul diferă de spiritul absolut"[201], Hegel subliniază faptul locuirii omului de către Duhul lui Dumnezeu:

> Acesta este conceptul comunității în general, e ideea care este deci procesul subiectului în și la el însuși, subiect care, receptat în spirit, e spiritual, astfel încât spiritul lui Dumnezeu sălășluiește în el. Această conștiință de sine pură a lui este totodată conștiință a adevărului, iar această conștiință de sine pură, care știe [cunoaște] și voiește adevărul, este tocmai spiritul divin în el.[202]

Comunitatea reală este Biserica, iar adevărul devine aici „adevăr existent", „pre-supus", apărând sub forma doctrinei, a învățăturii de credință, al căror conținut fundamental este concilierea.[203] Raportul dintre gândire și sentiment nu cunoaște restricțiile kantiene: gândirea este cea care elaborează doctrina credinței, în elementul spiritului, adică în Biserică, pornind de la conținutul concret al vieții religioase. Doctrina există mai întâi

> … ca intuire, ca sentiment, ca mărturie simțită, asemănătoare trăsnetului, a spiritului, însă adevărul trebuie să fie prezent, pre-supus; astfel el trebuie să fie dezvoltat din concentrarea, din interio-

[200] *Ibidem*.
[201] *Ibidem*, p. 492.
[202] *Ibidem*.
[203] *Ibidem*, pp. 492-493.

> ritatea spiritului în reprezentare. […] doctrina se formează dintr-un alt conținut, concret, amestecat încă cu neclarități.[204]

Este foarte important să observăm această dublă mișcare, după părerea noastră foarte tradițională, în felul în care Hegel înțelege raportul dintre gândire și viață: în primul rând viața în Biserică presupune revărsarea Duhului Sfânt, adică adevărul revelat în comunitate, și exersează prin praxis acest adevăr, niciun fel de viață adevărată nefiind posibilă fără preexistența Revelației; în al doilea rând viața (și sentimentul) devine conținut pentru viitoarea dezvoltare a învățăturii de credință, prin filosofie, o filosofie care are același conținut ca și religia, cunoașterea adevărului, care este Dumnezeu. Învățătura astfel elaborată trebuie păstrată și transmisă de Biserică, pentru a oferi omului, încă de la naștere, adevărul și posibilitatea locuirii în adevăr.

> Subiectul se naște în această învățătură, el pleacă de la această stare a adevărului valabil, existent, cu conștiința despre el. Acesta este raportul lui față de acest adevăr în sine și pentru sine pre-supus, adevăr existent. // Astfel, întrucât este născut înăuntrul bisericii, individul e îndată, deși încă inconștient, determinat să participe la acest adevăr, să se împărtășească din el […] Botezul indică că copilul se naște în comunitatea bisericii și nu în mizerie, că el nu întâlnește o lume dușmană, ci că lumea lui este biserica…[205]

Biserica are autoritatea de a transmite această învățătură, educând oamenii să-și împlinească menirea, adică să fie primiți în harul lui Dumnezeu, prin sesizarea unității divino-umane a lui Hristos și prin credința care este „spiritul divin care acționează în subiect”.[206]

---

[204] *Ibidem*, p. 493.

[205] *Ibidem*, p. 494.

[206] *Ibidem*, p. 496.

În privința prezenței lui Dumnezeu în euharistie, Hegel pare a înclina spre Luteranism, pentru că abia aici prezența lui Dumnezeu este realizată în spirit și credință, chiar dacă pornește de la exterioritatea ostiei; Catolicismul ar reduce prezența lui Dumnezeu la deținerea euharistiei ca pe un lucru sensibil, adevărul rămânând „ceva fix, exterior", Biserica posedându-l ca pe un lucru empiric, iar subiectul fiind doar pasiv;[207] reformații, prin considerarea euharistiei doar ca simplă „amintire lipsită de spirit", ar fi departe de o spiritualitate reală, căzând în „proza Iluminismului și al simplului intelect".[208]

Realizarea spiritualului ca realitate universală parcurge trei momente. Cel dintâi ia în discuție comunitatea care există în interiorul subiectului, presupunând sentimentul, dar și concilierea religiosului cu lumescul. Această conciliere poate lua forma „abstracției monahale", adică a negării lumescului; a dominării Bisericii față de lumescul care-i rămâne exterior (aici situându-se și pericolul corupției ecleziastice); și poate lua forma moralității obiective, contradicția dintre religios și lume rezolvându-se prin faptul că „principiul libertății a pătruns în ceea ce e lumesc".[209]

Al doilea moment este cel al gândirii, al libertății rațiunii, așa cum apare în Iluminism: „gândirea se întoarce împotriva exteriorității, și se afirmă libertatea spiritului care rezidă în conciliere".[210] Este momentul luptei împotriva conceptului de Dumnezeu și al reducției la regula intelectului care este identitatea abstractă. Hegel face aici critica agnosticismului kan-

[207] *Ibidem*, p. 497.
[208] *Ibidem*, p. 498.
[209] *Ibidem*, p. 500.
[210] *Ibidem*, p. 501.

tian, a subiectivismului pietist care își dă determinații anulând obiectivitatea (pasajul poate fi citit și ca o critică *avant la lettre* a postmodernismului):

> Determinația binelui este aici liberul arbitru, accidentalitatea subiectului în general și astfel avem aici culmea acestei subiectivități, libertăți, care renunță la adevăr și la dezvoltarea adevărului și care construiește în sine și știe astfel încât ceea ce admite ea ca valabil sunt numai determinările ei, potrivit cărora ea e stăpână peste ceea ce este bine și rău. // Aceasta este o construire interioară în sine, care poate fi împreună atât ipocrizie, supremă vanitate, cât și năzuință calmă, nobilă, pioasă. Este ceea ce se numește viață pioasă a sentimentului. La ceea ce se și limitează pietismul care nu recunoaște adevăr obiectiv, s-a întors împotriva dogmelor, contra conținutului religiei, și care, fără îndoială, mai păstrează o mijlocire, o raportare la Cristos, dar această raportare trebuie să rămână înăuntrul sentimentului, în simțirea interioară. Particularitatea datorită căreia fiecare își are astfel religia sa individuală, concepția sa despre lume ș.a.m.d. există desigur în om, dar această particularitate este consumată în religie prin viața în comunitate, pentru omul cu adevărat pios ea nu mai are valoare, e dată la o parte.[211]

Al treilea moment dezvăluie poziția filosofiei, conținutul spiritual ajungând în acest caz la concept. Este momentul în care Hegel repune problema raporturilor dintre filosofie și teologie, având ca teză faptul că ambele se reconciliază, deoarece au același conținut, deși forme diferite, filosofia justificând, prin cercetările ei, adevărul teologiei, și arătând care este rațiunea religiei. Gândirea depășește Iluminismul prezent în Kant și pozițiile identității abstracte cu care intelectul se credea îndreptățit a judeca totul.

> Filozofia îl cunoaște pe Dumnezeu esențial ca Dumnezeu concret, ca universalitate spirituală reală, care nu este invidioasă, ci se co-

[211] *Ibidem*, p. 502.

> munică pe sine. […] În filozofie, care este teologie, e vorba exclusiv de aceasta: de a arăta rațiunea religiei.[212]

Filosofia este concilierea gândirii cu realitatea: cum gândirea oricum se opune realității (ca în Iluminism), filosofia reprezintă tocmai această opoziție dusă până la capăt, adică „până ce ajunge la conciliere".[213]

> … prin urmare – scrie Hegel – filozofia este teologie, ea înfățișează concilierea lui Dumnezeu cu sine însuși și cu natura, arată că natura, alteritatea, este divină în sine și că spiritul finit în el însuși e în parte înălțare de sine la conciliere, în parte, el ajunge la concilierea aceasta în istoria universală.[214]

Pasajul, dificil de interpretat mai ales în punctul în care natura este „divină în sine", susține totodată că poziția filosofiei depășește teologia. Această interpretare reiese și din ultimul paragraf al *Prelegerilor*:

> Această cunoaștere religioasă prin concept nu este, după natura ei, generală, ea este iarăși numai cunoaștere în comunitate, și astfel iau naștere cu privire la împărăția spiritului trei trepte sau stări: prima stare, aceea a religiei și credinței nemijlocite, naive; a doua e starea intelectului, a așa-zișilor oameni culți, a reflexiei și a Iluminismului, și, în sfârșit, starea a treia, treapta filozofiei.[215]

Filosofia reprezintă deci forma teoretică prin care conținutul credinței este dezvoltat ca doctrină, pe măsură ce religia este depășită, chiar dacă într-o manieră formală, atâta timp cât identitatea de conținut a fost subliniată cu tărie.

---

[212] *Ibidem*, p. 507.
[213] *Ibidem*.
[214] *Ibidem*, pp. 507-508.
[215] *Ibidem*, p. 508.

Depășirea religiei

Sentimentul, reprezentarea și rațiunea

Tema depășirii religiei de către filosofie a punctat recurent parcursul acestor pagini. Filosofia depășește și împlinește religia, un act care pentru Hegel nu părea impios, dar, așa cum am văzut, pentru unii dintre hegelieni suna cât un cap de acuzare și cât un argument pentru susținerea ateismului. Pentru a înțelege mai bine în ce constă această depășire, vom lua în discuție două teme: (1) o imersiune în raporturile dintre sentiment, reprezentare și gândire, în măsura în care sunt relevante pentru tema religiei și (2) depășirea misterului divin de către rațiunea atotcunoscătoare.

Hegel era conștient că Iluminismul a trimis în umbră dogmaticul, transformându-l din ceva propriu creștinismului, în ceva nefolositor sau de o generalitate lipsită de importanță.[216] Filosofia hegeliană nu putea fi de acord cu o asemenea renunțare, căci adevărul înseamnă în primul rând gândire, iar în măsura în care religia revelată și filosofia se ocupă cu adevărul, a lăsa credința doar pe seama sentimentului este o eroare. Atunci când se limitează doar la sentiment, religia renunță de fapt la adevăr, iar Biserica nu mai are comunitate, ci se dispersează în atomi, „căci comunitatea este în doctrină", în timp ce sentimentele sunt individuale, nu comunitare.[217]

Elimină această revenire a gândirii în câmpul credinței importanța sentimentului? Deși în multe pagini critică reducția protestantă la sentiment (la fel cum critică și reducția la rațiunea practică), Hegel încearcă să limiteze rolul pe care senti-

[216] *Ibidem*, p. 13.

[217] *Ibidem*, p. 506.

mentul îl are pentru unii dintre contemporanii săi teologi. Astfel, el nu e de acord cu Schleiermacher, pentru care sentimentul este calea regală de cunoaștere religioasă, ci susține importanța rațiunii și a conceptului, situându-se mai aproape de tradiția Bisericii, de exemplu, decât de Kant.[218] Pentru Hegel sentimentul e o formă limitată de cunoaștere, pe care omul o are în comun cu animalele, în vreme ce pentru Schleiermacher nu.[219] Iată critica lui Hegel:

> Sentimentul este […] ceea ce omul are comun cu animalul, el este forma animală, senzorială. Deci când se arată ceea ce este dreptatea, moralitatea, Dumnezeu în sentiment, avem felul cel mai rău în care poate fi arătat un astfel de conținut. Dumnezeu este în chip esențial în gândire. Bănuiala că el este *prin gândire*, numai în gândire trebuie să ni se trezească deja prin faptul că numai omul are o religie, nu și animalul.[220]

Întrucât sentimentul este subiectiv și accidental, el nu poate oferi conținut credinței, acest lucru revenindu-i rațiunii individuale care trebuie să ofere sentimentului un conținut adevărat. O teologie doar a sentimentelor „se oprește în empirie, în istorie și-n accidentalitățile acestora", fiind lipsită de consistență.[221] Chiar dacă sentimentul poate precede doctrina[222], el este la rândul lui precedat de doctrină, ceea ce conduce la constatarea că sentimentul nu este alungat – nici din teologie, nici din filosofie: dacă filosofia „gândește ceea ce simte subiectul ca atare", ea îl lasă pe acesta să fie de acord cu sentimentul său, oferind în același timp sentimentului adevăratul conținut.[223]

[218] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 46.
[219] *Cf. ibidem*, p. 111.
[220] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 64.
[221] *Ibidem*, p. 65.
[222] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 188.
[223] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 507.

Spre deosebire de Kant – care era de acord că rațiunea pură oferă un conținut pentru conceptul lui Dumnezeu, numai că era un conținut fără adevăr, tributar iluziei transcendentale – Hegel nu e de acord cu reducția rațiunii doar la rolul ei critic:

> … convingerea că spiritul are numai o relație negativă cu Dumnezeu ruinează, nimicește sentimentul, evlavia, atitudinea religioasă, fiindcă gândirea este izvorul, terenul în care este universalul în general, în care este Dumnezeu, universalul este în gândire și pentru gândire. Spiritul în libertatea sa posedă conținutul adevărului divin și-l furnizează sentimentului; conținutul *său* este conținutul sentimentului în ce privește orice cucernicie adevărată, orice pietate.[224]

În consecință, în măsura în care au de-a face cu adevărul revelației, sentimentele se bazează pe conceptele livrate de gândire, opțiune hegeliană foarte ortodoxă, însă până în punctul în care gândirea are abilitatea de a cunoaște (și deci livra sentimentului!) întregul conținut divin, fără a mai lăsa loc misterului.

Acest primat al rațiunii este mediat de reprezentări, importante mai ales pentru că sunt constitutive, așa cum am mai spus, religiei. Depășind câmpul subiectivității, propriu sentimentului, și referindu-se la ceea ce este obiectiv[225], reprezentarea izolează obiectul, în timp ce gândirea îl ridică la universal.[226] „Forma gândirii în genere este generalitatea", care „pătrunde și înăuntrul reprezentării".[227]

Gândirea, așadar, este cea care dă definiția omului, „*ceea ce are omul mai propriu*, ceea ce deosebește omul de vită, pe

[224] *Ibidem*, p. 102.

[225] *Ibidem*, p. 72.

[226] Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 113.

[227] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 73.

când simțirea el o are în comun cu aceasta".[228] Credința este o formă de certitudine a adevărului absolut, care se bazează pe rațiunea însăși, pe Spirit, iar nu pe autorități exterioare.[229] Punând față în față intelecția pură și credința, Hegel afirmă că intelecția pură este doar esență, lipsită de conținut, în timp ce credința este „conținutul, fără intelecție".[230] Aceasta nu înseamnă căderea credinței în iraționalitate, ci îndepărtarea ei de formalismul intelecției pure. Credința are conținutul „în *gândire*, nu în *concepte*, în *conștiința pură*, nu în *pura conștiință-de-sine*".[231] Hegel realizează o legătură între gândire și credință, scoțându-o pe aceasta din urmă din domeniul moralității pure, unde o plasase Kant. Credința și doctrina sunt unite în adevărata gândire, gândirea conceptuală, care „le unește pe amândouă în sine" fără nicio excluziune.[232]

În fapt, categoriile de „spirit", „rațiune" și „Dumnezeu" sunt în mod esențial identice.[233] În primul rând, dacă se pune întrebarea pentru care dintre facultățile umane există Dumnezeu, răspunsul este evident, pentru gândire.[234] „Gândirea este locul acestui universal, dar mai întâi acest loc este absorbit în acest Unul, în acest Etern ființând în sine și pentru sine."[235] Forma sentimentului se dovedește a fi „cea mai joasă pentru conținutul spiritual", fiindcă acest conținut, care

[228] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, p. 95.

[229] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, pp. 186-187.

[230] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 307.

[231] *Ibidem*.

[232] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 75.

[233] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 70.

[234] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 47.

[235] *Ibidem*, p. 48.

e Dumnezeu însuși, „este, în adevărul său, numai în gândire și ca gândire". În acest sens, „gândul nu e *doar* gând, ci este, dimpotrivă, modul cel mai înalt și, cercetând cu precizie, unicul mod în care poate fi prins ceea ce e veșnic și există în sine și pentru sine".[236] Pentru a-l înțelege pe Dumnezeu este nevoie de gândire speculativă, sentimentul și reprezentarea fiind insuficiente:

> Dumnezeu poate fi atins numai în pura cunoaștere speculativă și este numai în ea și este numai această cunoaștere însăși; căci el este Spiritul și această cunoaștere speculativă este cunoașterea religiei revelate. Această cunoaștere îl cunoaște pe Dumnezeu ca *gândire*, ca pură esență…,

scrie Hegel.[237]

Gândirea își regăsește astfel locul în filosofia religiei, după ce fusese limitată în pretențiile ei de cunoaștere a divinului, de către filosofia kantiană. În plus, ea deține acum o putere de cunoaștere fără precedent, care lasă în urmă atât îndrăznelile filosofilor premoderni, cât și pe cele ale religiei înseși, fiindcă se declară a înțelege mai adecvat adevărul revelației divine. Filosofia devine acum *maxima philosophia*, oferind o putere de cunoaștere căreia nu-i scapă niciun mister și pe care n-o umbrește nicio necunoaștere, nici chiar a naturii Divine…

Depășirea misterului divin

Felul în care Hegel concepe Treimea se apropie de dogmatica Bisericii, dar rămâne tributar atât sistemului hegelian,

[236] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, p. 60.

[237] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 434.

cât și modului în care este înțeleasă rațiunea. Diferită de intelect, rațiunea hegeliană are capacitatea de a cunoaște adevărul absolut, eliminând misterul chiar acolo unde acesta a fost considerat de Biserică (cel puțin de Biserica Ortodoxă) indepasabil, adică în privința naturii divine. Pentru Hegel misterul se explică doar prin limitările intelectuale sau sensibile. Atunci când Dumnezeu este înțeles după atributele sale, de exemplu, aceste predicate divine care-l descriu pe Cel cu multe nume ajung, în acord cu legile intelectului, în contradicție unele cu altele. Misterul acestor contradicții rămâne doar un mister al intelectului tributar modului uman de a gândi. De fapt, potrivit lui Hegel, ideea divină „este tocmai suprimare a contradicției", este „conținutul propriu al ei, menirea ei de a pune această diferență și de a o suprima absolut, și aceasta este viața însăși a ideii".[238] Dumnezeu ca „universalul absolut concret"[239], cu alte cuvinte ca Dumnezeu ce depășește limitările intelectului este însăși ideea speculativă, adică, după Hegel, raționalul[240], de aceea misterul este înlăturat pentru filosof.

> Această idee speculativă [ideea de Dumnezeu, n. N.T.] este opusă sensibilului, precum și intelectului; de aceea, ea este un *mister* pentru modul de tratare sensibil, precum și pentru intelect. Pentru amândouă acestea ea este un μυστήριον adică în ce privește ceea ce este în ea rațional. Mister în sensul obișnuit nu este natura lui Dumnezeu, și cel mai puțin în religia creștină, aici Dumnezeu s-a făcut cunoscut pe sine, a arătat ce este el, aici el este manifestat; dar mister este pentru percepția sensibilă, pentru reprezentare, pentru modul sensibil de tratare și pentru intelect.[241]

---

[238] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 433.
[239] *Ibidem*, p. 434.
[240] *Ibidem*, p. 435.
[241] *Ibidem*.

Scurt spus, misterul Treimii nu are alți adversari decât pe „oamenii senzoriali și oamenii intelectuali”[242], senzoriali pentru că vor să-l cunoască pe Dumnezeu cu simțurile, intelectuali pentru că vor să-i aplice Celui infinit categoriile intelectului finit. Spiritul însuși rezolvă aceste contradicții de care intelectul nu mai poate trece, fiindcă oriunde este vorba de mister ce provine din irezolvabilitatea unor contradicții, acolo este de fapt vorba de viață. Această legătură dintre contradicții și viață este o idee foarte importantă la Hegel, și ea se va regăsi, de exemplu, în felul în care a fost înțeles apofatismul în teologia neopatristică a lui Vladimir Lossky (care nu se revendică de la Hegel, ci de la Tradiția Răsăritului creștin). Chiar dacă la Hegel misterul este soluționat la nivelul mai înalt, supraintelectual (*i.e.* rațional, în sistemul lui Hegel) al spiritului, pentru apofatismul teologiei ortodoxe această experiență a Dumnezeului cel viu, care depășește speculația filosofică, nu anulează misterul ci, dimpotrivă, în acord cu Sf. Dionisie Areopagitul, îl adâncește, Dumnezeu rămânând incomprehensibil în natura Sa. Altfel, orice abolire a misterului ființei divine ar anula diferența ontologică dintre Dumnezeu și creație. În concluzie, chiar dacă filosofia religiei a lui Hegel rămâne în intenția ei profund creștină, misterul naturii dumnezeiești rămâne o limită ireductibilă, căci hegelianismul nu știe că Dumnezeu se face cunoscut în energiile sale necreate, dar, în ființa Sa, rămâne pentru rațiunea umană, chiar îndumnezeită, de neajuns.[243]

---

[242] *Ibidem*, p. 436.

[243] De altfel aceasta este una dintre diferențele esențiale dintre Ortdoxie și Catolicism.

Depășirea religiei

Rolul maxim deținut de filosofie în sistemul hegelian se evidențiază și din conceperea ei drept știința care realizează sinteza artei și a religiei, a intuițiilor și reprezentărilor ridicate la gândirea conștientă de sine – gândirea speculativă.[244] Spiritul absolut reconciliază identitatea și diferența și își eliberează conceptul realizând prin filosofie sinteza dintre arta, considerată totalitatea Spiritului în forma identității imediate, și religia creștină, de asemenea o totalitate, dar „în forma diferenței reprezentative".[245] Este evident că în sistemul lui Hegel relațiile tradiționale dintre religie și filosofie sunt depășite: filosofia nu mai este nici apărătoarea teologiei, nici dușmanul ei, nici o graniță care marchează posibilitatea cunoașterii, ca în cazul lui Kant, ci pur și simplu devine un moment superior al religiei, pe care o depășește și o integrează.[246] Filosofia reprezintă stadiul depășirii religiei prin aducerea la concept, deci prin clarificarea, într-o manieră non-mitică, a adevărului absolut.[247] Deși diferite doar formal, în măsura în care atât religia cât și filosofia se ocupă cu adevărul absolut, dar în maniere diferite – religia apelând la imagini și reprezentări, iar filosofia la concepte –, totuși adevărul conceptual al filosofiei îl conține pe cel religios care se dovedește, prin urmare, de un nivel inferior.[248]

[244] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, p. 351.

[245] Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 513.

[246] *Cf.* Stephen Rocker, „The Integral Relation of Religion and Philosophy in Hegel's Philosophy", în David Kolb (ed.), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, p. 27.

[247] *Cf.* T.L.S. Sprigge, *The God of metaphysics*, p. 111.

[248] Tom Rockmore, *Înainte și după Hegel*, p. 129.

Religia conduce către filosofie, unde își găsește împlinirea și desăvârșirea, iar filosofia se bazează pe adevărul religios, fiind singura în măsură să ofere „forma ultimă, cea mai înaltă și singura adecvată a adevărului și a științei”[249], prin gândirea speculativă. Dumnezeu ajunge să se cunoască și să se contemple pe sine nu în religie, ci într-o altă ipostază spirituală, în filosofie: „Filozofia e deasupra religiei, ba chiar deasupra religiei revelate – cea în care universalul divin se face sensibil, întrupându-se”.[250]

Această absorbție a teologiei în filosofie este criticabilă din punct de vedere teologic, reconstrucția hegeliană putând fi văzută mai curând ca o destrucție care poate conduce la ateism.[251] Dacă cel mai adecvat discurs despre Dumnezeu este cel în forma teologiei filosofice[252], aceasta constituie o noutate care se desparte atât de creștinism, cât și de filosofia tradițională, prezentându-se ca o amenințare la adresa teologiei.[253]

> Inspirându-se din creștinism pentru a trasa schița sistemului, Hegel îl prejudiciază în unele privințe, mai mult decât au făcut-o unii gânditori care se pretind adversarii săi. Ducând la extrem speranțele și pretențiile unei filosofii creștine, prin dialectica unei răsturnări spontane pe care o pune în evidență în alte procese, el pune în pericol însăși această religie.[254]

Filosofia hegeliană depășește teologia Bisericii, dar depășește și Iluminismul, având, cel puțin în intențiile sale, ro-

[249] *Ibidem*, p. 130.

[250] Constantin Noica, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, p. 17.

[251] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 247.

[252] *Cf.* Walter Jaeschke, „Philosophical Theology and Philosophy of Religion”, p. 6.

[253] *Cf.* Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, p. 71.

[254] *Ibidem*, p. 69.

lul mediator între cele două.[255] Indiferent de interpretările care se pot da acestei depășiri, este clar că pentru Hegel religia își păstrează importanța, dar își găsește desăvârșirea doar prin filosofie – știință absolută care, prin conceptualizare, poate da seama de întregul lumii și al lui Dumnezeu. În ce măsură această ierarhie fie conduce la disoluția religiei, fie oferă una dintre cele mai religioase filosofii ale modernității aceasta este doar o problemă hermeneutică pe care direcțiile divergente ale hegelianismului au fructificat-o diferit.

O critică teologică

Filosofia în general și filosofia religiei în special apare drept cheia de boltă a sistemului lui Hegel, împlinirea și depășirea religiei înseși, precum și manifestarea deplină a Spiritului universal, care ajunge astfel să se cunoască pe sine. Prezentarea, în linii mari, a acestei filosofii ne-a condus la concluzia că teza depășirii religiei de către filosofie reprezintă un reper pentru înțelegerea raporturilor dintre cele două discipline. Firește că, privită din perspectiva teologiei ortodoxe, această teză rămâne inacceptabilă, fie și pentru că Tradiția Bisericii este ea însăși un mod de gândire conceptuală ce demonstrează că religia s-a ridicat la înălțimea conceptului nu pentru a-l idolatriza, ci pentru a-l depăși într-o experiență a lui Dumnezeu ce depășește orgoliile rațiunii definitive. E o aventură apofatică pe care sistemul hegelian nu o ia în considerare, deși aceasta nu e singura critică teologică posibilă. O trecere în revistă deloc exhaustivă a altor câtorva puncte cu care teologia ortodoxă n-ar

[255] *Cf.* Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 200.

putea fi de acord ar arăta astfel: panspiritualismul hegelian, care trimite neîncetat către ispita panteismului, nu subliniază îndeajuns diferența ontologică dintre Dumnezeu și lume, pe care nicio dialectică n-o poate depăși, nici măcar atunci când e formulată în termenii infinitului și finitului; dificultatea de a pozitiva negativul, în mișcarea dialectică, rămâne o problemă insolubilă atunci când în cauză se află problema răului; raționalismul excesiv, refractar la mistică și încrederea că spiritul uman este capabil să cunoască în mod deplin pe Cel pe care Tradiția L-a considerat întotdeauna incomprehensibil în natura Sa este, de asemenea, o provocare heterodoxă; doctrina ciudată a Treimii, ea însăși supusă necesităților sistemului filosofic, reprezintă un alt punct dificil de asumat din perspectivă teologică[256]; necesitatea care-l determină pe Tatăl să iasă afară din sine, să devină pentru sine, e o lege subordonatoare cu care niciun credincios n-ar putea fi de acord; în fine, identitatea de natură dintre divin și uman, realizată prin întruparea Fiului, amintește de monofizism, și se află în dezacord cu învățătura ortodoxă a unirii ipostatice, într-o singură persoană divino-umană, a două naturi.

Deși lista poate fi continuată, trebuie subliniate în același timp și câteva dintre meritele filosofiei hegeliene, din perspectiva unei lecturi teologice. În primul rând, faptul că teologia și filosofia se reconciliază, abandonând raporturile de subordonare explicativă sau de contradicție distructivă este evident o concluzie benefică a filosofiei hegeliene; chiar dacă această reconciliere sfârșește în cele din urmă într-o depășire,

[256] De altfel William Desmond a formulat deja opinia că Dumnezeul lui Hegel este de fapt un idol al divinului, în pofida sublinierilor repetate ale lui Hegel că, fiind Spirit, Dumnezeu este un Dumnezeu viu (vezi această opinie citată în *ibidem*, p. 248).

accentul pus pe faptul că ambele operează cu același adevăr este important, nu pentru a transforma filosofia într-o cale de cunoaștere religioasă, ci pentru a reoferi teologiei demnitatea teoretică pe care modernitatea și chiar postmodernitatea i-o refuză. De asemenea, o idee subsecventă este rezolvarea raportului dintre sentiment și rațiune în sensul în care cunoașterea religioasă presupune doctrina, nerămânând doar la nivelul sentimentului sau la cel al moralității; opinia e de o maximă importanță pentru respingerea relativismului religios doctrinar contemporan și, în același timp, pentru a sublinia unitatea sentimentului și rațiunii, într-o întemeiere reciprocă. Chiar dacă Hegel nu ajunge la depășirea rațiunii, într-o experiență suprarațională și suprasentimentală, așa cum se întâmplă în Tradiția Răsăritului, ea are meritul de a putea aduce un argument în evitarea atât a excesului de raționalism, cât și de sentimentalism pietist.

Revenind la ideea depășirii religiei prin filosofie, putem observa că ea nu mai pare astăzi atât de evidentă pe cât o subliniau stringențele sistemului filosofic hegelian. Turnura teologică a fenomenologiei franceze sau pur și simplu creșterea importanței religiei ca fenomen social sunt exemple elocvente pentru fluxul teologic care a urmat refluxului modern al religiei. De aceea, pentru edificarea dialogului contemporan dintre teologie și filosofie, Hegel ar putea fi fructificat mai degrabă prin reconsiderarea direcției conservative a hegelianismului, decât prin cea a stângii, cu toate că teologii protestanți nu l-au considerat niciodată pe Hegel ca pe unul de-al lor[257], iar teologia ortodoxă ar putea-o face cu atât mai puțin. Ceea ce nu înseamnă că filosofia lui Hegel nu deține argumente în favoarea Tradiției creștine, argumente cu atât mai binevenite

[257] *Cf.* Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 523.

cu cât asalturile relativismului sunt mai puternice. În definitiv, tocmai depășirea religiei de către filosofie este cea care oferă astăzi asemenea argumente, fiind unul dintre lucrurile rezistente ale hegelianismului: înălțarea religiei la treapta filosofiei a produs conceptualizări care pot fi folosite în dialogul contemporan al argumentelor pro și contra tradiției religioase creștine. Și dacă dialectica hegeliană parcurgea drumul până la concept, timpurile postmoderne o obligă să revină de la concept la religie – o religie care se dovedește a nu fi atât de consumată pe cât părea – să revină, așadar, în aceeași manieră, adică depășind conceptul într-o mișcare de întoarcere către experiența religioasă. E o răsturnare ce nu trebuie citită în cheia apariției unei religii hegeliene, ci doar a sublinierii importanței pe care gândirea o are pentru Tradiția Bisericii și, în general, pentru fenomenul religios contemporan, oricât de slab s-ar dori el, din punct de vedere metafizic, uneori.

3.

FEUERBACH, DUMNEZEUL INVENTAT ȘI CRITICA RELIGIEI

Feuerbach în vremuri radicale

Filosofia lui Ludwig Feuerbach (1804-1872) – considerată mai mult o verigă de trecere de la impunătorul sistem hegelian, la critica marxistă a filosofiei, precum și la viziunile nu mai puțin critice ale lui Nietzsche și Freud la adresa religiei – are drept fundal o epocă maculată de radicalisme. E-adevărat că nici sistemul hegelian nu se arătase mai puțin radical, cu pretențiile sale de exhaustivitate și împlinire definitivă a filosofiei, cu atât mai mult cu cât contradicțiile care aveau să se înalțe pe teren socio-politic, instigând la revoluții, se găseau în exces în triadele tezelor, antitezelor și sintezelor hegeliene; dar interpretările lui Feuerbach au constituit atât un ajutor în eliberarea ateistă a stângii hegeliene și a unor radicali ca Bruno Bauer, Friedrich Engels, Max Stirner și Karl Marx, cât și calea care a anunțat și, într-un fel, a marcat revoluțiile anilor 1848.[1] Cu toate că rolul politic jucat de radicalismul feuerbachian poate părea surprinzător – să nu uităm că scrierile sale s-au concentrat prea puțin pe politică, desfășurându-se mai mult în câmpul criticii religiei și idealismului filosofic – alături de *Viața lui Iisus examinată critic*, a lui David Friedrich Strauss (1835), *Esența creștinismului*

[1] *Cf.* Peter C. Caldwell, „Ludwig Feuerbach and German Radicalism", *German History* 26, 1 (2008), p. 115.

(1841) a scandalizat prin radicalismul și ateismul ei. Această carte, care anunța ritos colapsul în care ajunsese filosofia hegeliană[2], susținea că teologia nu este altceva decât antropologie, în timp ce Dumnezeu nu-i decât o proiecție sublimă a calităților și perfecțiunilor umane. În spirit iluminist, aceste critici au măturat drumul de autoritatea religiei, slăbind argumentele pentru puterea bisericilor și lăsând loc mișcărilor politice ulterioare, apte de emancipare și avide de revoluții.

Din punct de vedere al hermeneuticii filosofice a religiei, Feuerbach a pus bazele interpretării suspicioase, fiind un precursor al celor pe care Paul Ricœur îi va numi „maeștrii suspiciunii": Marx, Nietzsche și Freud. Interpretările acestora subliniază existența unor forțe și intenții ascunse ale religiei, cu totul altele decât cred fidelii și mult mai puțin oneste.[3] Pentru Marx, de pildă, religia reprezintă o falsă conștiință, expresie a unei existențe sociale înstrăinate, zeii fiind o creație a unei nevoi adânci pe care o resimt ființele umane ce trăiesc în sărăcie și într-o ordine socială represivă. Nu mai puțin critic, Nietzsche vede religia ca pe o eroare a conștiinței, o reacție la suferințele care reclamă o ordine morală mai bună, într-o altă lume. Cât despre Freud, religia nu-i altceva decât o nevroză colectivă în care se dezvăluie dorințe inconștiente nemărturisite, cu origini în dramaticele dorințe incestuoase ale copilăriei.[4] Pusă față în față cu aceste interpretări ulterioare, her-

[2] Vezi Klaus Penzel, „Feuerbach and the Interpretation of Religion. By Van A. Harvey. Cambridge Studies in Religion and Critical Thought 1. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1995. ix + 319 pp", *Church History: Studies in Christianity and Culture* 66, 03 (1997), p. 629.

[3] Vezi Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion* (= Cambridge Studies in Religion and Critical Thought), Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1995, p. 2.

[4] *Ibidem*, p. 3.

meneutica feuerbachiană a religiei nu pare defel mai puțin radicală, de aceea unii comentatori recenți, precum Van A. Harvey, tind să-l considere pe Feuerbach nu doar un precursor, ci un veritabil maestru al suspiciunii, la rândul lui.[5] Oriunde ar fi situat, critica feuerbachiană a religiei este împinsă „până la ultimele ei consecințe".[6]

Vom încerca în paginile de mai jos în primul rând o descriere și o analiză a criticii pe care Feuerbach o face religiei. Vom folosi în acest scop o grilă de interpretare care se bazează parțial pe tripartiția hegeliană din *Fenomenologia spiritului* (obiectivare – alienare – reapropriere[7]), dar propune, în acord cu gândirea feuerbachiană, o schemă alternativă: asemănare – diferență – critică. Este îndeobște acceptat că Feuerbach răstoarnă teoria hegeliană a mișcării spiritului: dacă pentru Hegel natura este obiectivarea Spiritului absolut, pentru Feuerbach Dumnezeu reprezintă obiectivarea spiritului uman. *Esența creștinismului* „parazitează"[8] *Fenomenologia spiritului* și în privința reaproprierii spiritului la sine însuși,

[5] Vezi și comentariul din Anthony J. Godzieba, „Feuerbach and the Interpretation of Religion", *Theological Studies* 58, 3 (1997), p. 5.

[6] Leszek Kołakowski, *Principalele curente ale marxismului. Fondatorii*, vol. 1, traducere de S.G. Drăgan, prefață de Vladimir Tismăneanu, Curtea veche, București, 2009, p. 94.

[7] Vezi G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*. Principiile de interpretare folosite de unul dintre ultimii exegeți ai hermeneuticii feuerbachiene a religiei sunt: (1) inversiunea schemei hegeliene, (2) externalizarea conștiinței, (3) principiul imaginației, (4) omnipotența sentimentului și (5) principiul fericirii (vezi Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, pp. 68-69). Le vom subsuma în studiul nostru principiului asemănării (2, 4 și 5) principiului diferenței (2 și 3) și principiului reaproprierii critice.

[8] Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p. 19.

o mișcare ce devine la Feuerbach dinamica spiritului uman de conștientizare a imaginii proprii pusă (și uitată!) în ideea de Dumnezeu.[9] Grila hermeneutică propusă aici va înțelege, așadar, obiectivarea hegeliană în primul rând ca *asemănare*, caracterizată de proiecția atributelor umane *în* Dumnezeu – aici fiind vorba de atributele constitutive pentru asemănarea dintre om și Dumnezeu; al doilea termen, *diferența*, adeseori argumentată neconvingător de Feuerbach, va fi înțeleasă tocmai prin alienarea umanului într-un concept al alterității divine, cu alte cuvinte prin obiectivarea atributelor umane, precum și cele ale naturii, *ca* Dumnezeu, în neasemănarea lor fundamentală; în fine, cel de-al treilea termen va presupune *reaproprierea* tuturor calităților pe care omul le-a obiectivat în Dumnezeul lui și ca Dumnezeu al lui, moment sinonim cu *critica* pe care Feuerbach o face religiei în general și creștinismului în special, cu conștiința ateismului și a necesității depășirii religiei. Pe scurt, această grilă de interpretare – bazată pe proiecția asemănărilor, a diferențelor și pe reaproprierea umanului în critica antropologică a divinului – va conduce la o analiză după o ordine nouă a textelor feuerbachiene care se vor restructura nu neapărat din punct de vedere istoric. Un exemplu ne stă la îndemână: deși cele două părți ale *Esenței creștinismului* se ocupă una cu prezentarea proiecțiilor umane în Dumnezeu, cealaltă cu critica unor aspecte ale religiei, analiza de față – care se va baza și pe alte scrieri, precum *Esența religiei* și *Prelegeri despre esența religiei* – nu le va discuta în termenii pozitiv–negativ, ci le va privi prin intermediul conceptelor de mai sus, aducând o clarificare sporită și, după părerea noastră, necesară. De asemenea, teoria proiecției, atât de uzuală la comentatorii lui Feuer-

[9] *Ibidem*, p. 29.

bach, va fi folosită atât în cazul proiecției asemănătorului, cât și diferitului, ea având capacitatea de a explica primele două momente hegeliene, obiectivarea și alienarea, nediferențiate foarte clar de Feuerbach.

În al doilea rând, după analiza antropologiei ateiste, rândurile care urmează vor încerca și o critică a lui Feuerbach din perspectiva teologiei ortodoxe, arătând că oricât de radicale și de binevenite păreau paginile interpretării ateiste în secolul al XIX-lea, ele se dovedesc astăzi a fi doar un moment în plus în critica unui Dumnezeu conceptual și metafizic, care nu-L afectează pe Dumnezeul apofatic al Tradiției Bisericii – Cel aflat dincolo de toate –, a Cărui radicală diferență nu presupune doar o excedență a calităților umane – iubire, milă, putere de creație etc. –, ci o natură total incognoscibilă. Odată asumată această realitate, critica lui Feuerbach ar putea deveni de-a dreptul benefică, ajutând la detronarea idolului metafizic al lui Dumnezeu, pentru a lăsa loc Celui viu, care stă să vină, într-o experiență mereu inefabilă și supraconceptuală, Dumnezeul Tradiției și al sfinților.

Critica lui Hegel și reforma filosofiei

Religia a fost un domeniu important pentru Feuerbach, „prea important pentru a fi lăsat pe seama teologilor”[10], iar scrierile lui – nesistematice, adesea aforistice – au revenit neîncetat la ea. Fundalul teoretic a fost constituit de critica filosofiei lui Hegel (Feuerbach fiindu-i discipol pentru o pe-

[10] *Ibidem*, p. 6.

rioadă) și de necesitatea reformei filosofiei.[11] Ca hegelian de stânga, Feuerbach a fost împotriva lecturii teologice a scrierilor hegeliene, propunând o alternativă materialistă la idealismul hegelian și accentuând importanța politicii față de teologie.[12] Influența hegeliană, vizibilă de pildă în modul în care Feuerbach a conceput succesiunea religie–filosofie atât în istoria umanității[13], cât și în cea personală, se manifestă mai degrabă ca o răsturnare a hegelianismului, decât ca o subscriere la tezele acestuia. De altfel, Feuerbach însuși se vrea înțeles ca „antiteza" filosofică a lui Hegel: ceea ce la Hegel este secundar, subiectiv și formal, la Feuerbach are semnificația primarului, obiectivului și esențialului[14], ideile lui Hegel fiind întoarse împotriva autorului lor.[15] Iată cum arată această răsturnare în cuvintele celui care o realizează:

> Hegel stă pe poziția care construiește lumea, eu pe poziția care presupune lumea drept existentă, care vrea să o cunoască drept exis-

[11] Încântat de propunerile pentru o nouă filosofie, care să lase în urmă idealismul hegelian, Karl Marx l-a considerat pe Feuerbach adevăratul învingător al vechii filosofii, deși s-a arătat nemulțumit de faptul că materialismul feuerbachian a rămas unul abstract, în zona speculației teoretice, neștiind nimic despre ansamblul relațiilor sociale. Vezi *ibidem*, p. 135.

[12] Tom Rockmore, „Ludwig Feuerbach", în Richard H. Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1999, p. 549.

[13] „Religia este *copilăria* omenirii", scrie Ludwig Feuerbach în *Esența creștinismului*, traducere de P. Drăghici și Radu Stoichiță, studiu introductiv de I. Cernea, Ed. Științifică, București, 1961, p. 44.

[14] Vezi Ludwig Feuerbach, „Contribuție pentru just a apreciere a scrierii *Esența creștinismului*, 1842", în *Feuerbach* (= Texte filozofice), studiu introductiv de C.I. Gulian, Editura de Stat pentru Literatură Științifică, București, 1954, p. 168.

[15] Peter Singer, *Hegel*, p. 143.

> tentă; el coboară, eu mă ridic. Hegel așază pe om cu capul în jos, eu pe picioarele sale, înfipte în geologie.[16]

Și, de asemenea:

> Hegel identifică religia cu filozofia, eu scot la lumină *deosebirea* lor *specifică*; Hegel ia în considerație religia numai în *gândire*, eu o consider în *esența ei reală*; Hegel găsește chintesența religiei numai într-un tratat de dogmatică, eu o găsesc chiar în *cel mai simplu act* de rugăciune; Hegel înfățișează religia ca fiind conștiința despre *o altă ființă*; eu o înfățișez ca fiind conștiința despre *propria ființă* a omului; de aceea Hegel așază esența religiei *în credință*; eu o așez în *iubire*, fiindcă iubirea nu e nimic altceva decât *conștiința* de sine *religioasă a omului*, raportul religios al omului cu sine însuși; Hegel procedează *după bunul său plac*, eu procedez necesar; Hegel *deosebește*, chiar *separă conținutul, obiectul* religiei de formă, de *organ*, eu *identific forma și conținutul, organul și obiectul*; Hegel pornește *de la infinit*; eu *de la finit*; Hegel așază finitul în infinit, fiindcă el are încă drept punct de plecare vechiul aspect metafizic al absolutului, al infinitului, și anume în așa fel încât el arată, în cadrul infinitului, necesitatea limitării, a determinării, a finitului, eu așez *infinitul în finit*; Hegel opune infinitul finitului, „*speculativul*" empiricului, eu găsesc, tocmai fiindcă descopăr în finit infinitul, în empiric speculativul, că infinitul nu e pentru mine nimic altceva decât esența finitului, speculativul nu e nimic altceva decât *esența empiricului*; și în „misterele speculative" ale religiei eu nu găsesc altceva decât adevăruri empirice.[17]

Citatul oferă un foarte bun exemplu pentru ce înseamnă răsturnarea feuerbachiană a filosofiei lui Hegel. Lucrurile devin și mai lămuritoare odată ce ne apropiem de dezvoltarea unor anumite idei, prezente aici. Dacă luăm în considerare, de pildă, începutul filosofiei, care la Hegel e infi-

[16] Ludwig Feuerbach, „Aforisme postume", în *Feuerbach*, p. 254.

[17] Ludwig Feuerbach, „Contribuție pentru justa apreciere a scrierii *Esența creștinismului*, 1842", în *Feurbach*, pp. 168-169 (subl. aut.).

nitul, iar la Feuerbach finitul, critica lui Feuerbach scoate în evidență presupoziția filosofiei hegeliene (care se considera pe sine fără nicio presupoziție, de vreme ce începea cu existența pură, cu Nedeterminatul pur, lipsit de determinații) și anume faptul că, chiar dacă începutul hegelianismului nu este particular, presupoziția *existenței* unui început nu poate fi îndepărtată: „Nu e oare o supoziție că filozofia trebuie să aibă un început?"[18], se întreabă Feuerbach. Iar dacă tot trebuie să se înceapă cu ceva, de ce să se prefere existența abstractă, existenței concrete?[19] Nu-i oare obligatoriu ca o filosofie care se vrea fără presupoziții să aibă curajul de a se îndoi de sine însăși[20] și de a porni de la ceea ce e oferit de existența empirică?

Întâlnim aici una dintre cele mai importante critici care rezidă tocmai în acuzarea filosofiei lui Hegel de exces de abstractizare și de logică, ceea ce conduce la un dezacord între om și lumea sa concretă.[21] În fapt, nu existența este un predicat al gândirii, cum credea Hegel, ci „existența e subiect, gândirea predicat", fiindcă „gândirea vine din existență, existența nu vine din gândire".[22] Logica nu e capabilă să dovedească adevărul și realitatea atâta timp cât ea pornește de la sine însăși și nu de la realitatea pe care, printr-o asemenea atitudine, o contrazice. În consecință logica nu poate dovedi decât ade-

[18] Ludwig Feuerbach, „Contribuție la critica filosofiei lui Hegel, 1839", în *Feuerbach*, p. 35.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*, pp. 37-38.

[21] Henri Arvon, „Feuerbach Ludwigh (1804-1872)", în *Enciclopaedia Universalis. Dictionaire des Philosophes*, 2e édition, Enciclopaedia Universalis & Albin Michel, Paris, 2001, p. 546.

[22] Ludwig Feuerbach, „Teze preliminare pentru reforma filozofiei, 1842", în *Feuerbach*, p. 54.

vărul propriu, nu și pe cel al realității[23], iar logica lui Hegel cu atât mai puțin, ea fiind „teologia adusă pe planul *rațiunii* și prezentului"[24], întreaga realitate fiind proiectată în două transcendențe, teologică și logică: pe de o parte în Dumnezeul care conține toate determinațiile realității, pe de altă parte în logică, unde se întâlnesc din nou aceste determinații.[25]

E adevărat că această critică se bazează pe referințele lui Feuerbach la filosofia hegeliană a religiei – referințe ce constituie și limita întreprinderii lui Feuerbach: dacă le luăm în considerare, observăm că atunci când îl critică pe Hegel, Feuerbach se referă cu preponderență la interpretarea hegeliană de dreapta, reducându-l pe maestru la un gânditor religios[26] și considerându-l un fel de „teolog care s-a travestit în filosof".[27]

Oricum ar fi, atacurile rămân vehemente, hegelianismul fiind etichetat drept „*ultimul refugiu, ultimul sprijin rațional al teologiei*"[28], iar critica teologiei implicit o critică a oricărei forme de idealism filosofic.[29] Dacă pentru Hegel conștiința de Dumnezeu a omului era conștiința lui Dumnezeu însuși despre Sine, Dumnezeu având ființă, iar omul doar conștiință, Feuerbach

[23] Ludwig Feuerbach, „Contribuție la critica filosofiei lui Hegel, 1839", p. 37.

[24] Ludwig Feuerbach, „Teze preliminare pentru reforma filozofiei, 1842", p. 49 (subl. aut.). Se poate observa cu ușurință că modul în care Feuerbach îl înțelege pe Dumnezeu este unul extrem de metafizic, ca pe un concept cuprinzător. Această viziune idolatră va fi criticată în textul de față în capitolul final.

[25] *Ibidem*, p. 40.

[26] Tom Rockmore, „Ludwig Feuerbach", p. 550.

[27] Henri Arvon, „Feuerbach Ludwigh (1804-1872)", p. 546.

[28] Ludwig Feuerbach, „Teze preliminare pentru reforma filozofiei, 1842", p. 54 (subl. aut.).

[29] Jakob de Roover, „An Unhappy Lover of Theology: Feuerbach and Contemporary Religious Studies", *J Am Acad Relig* 71, 3 (2003), p. 634.

răstoarnă raportul și obține ceea ce el consideră a fi adevărul: *„… cunoașterea de către om a lui Dumnezeu este cunoașterea de către om a omului însuși"*.[30] În plus, întrucât Dumnezeu are nevoie de creație pentru a se cunoaște pe sine, atotputernicia sa este periclitată.[31]

Lucrurile devin și mai clare odată cu propunerea unei reforme a filosofiei, care înseamnă un nou început și o nouă viziune asupra concretului, deloc în spiritul idealismului hegelian.[32] Alianța dintre filosofie și știința naturii trebuie s-o înlocuiască pe cea dintre filosofie și teologie[33], epoca modernă neavând altă sarcină decât umanizarea lui Dumnezeu și dizolvarea teologiei în antropologie[34]. În fine, în opoziție directă cu gândirea hegeliană, materialismul trebuie să ia locul idealismului, pentru că, scrie Feuerbach, „Eu nu produc obiectul din idee, ci invers, ideea din obiect"[35], chiar dacă o asemenea întreprindere n-ar mai semăna defel cu speculația, ci ar putea fi considerată chiar „disoluția speculației".[36] Antihegelianismul devine programatic:

> Filozofia nu ajunge la realitate de-abia la sfârșit, ci mai degrabă ea începe cu realitatea. Numai aceasta este calea firească conformă lucrurilor și adevărată; și nu aceea pe care a apucat-o autorul de acord cu filozofia speculativă. Spiritul urmează simțurilor, nu simțurile spiritului; spiritul este *sfârșitul*, nu începutul lucrurilor.

---

[30] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 295 (subl. aut.).

[31] *Ibidem*, p. 291.

[32] Vezi Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană* (= Colegium Filosofie), Polirom, Iași, 2002, p. 28.

[33] Ludwig Feuerbach, „Teze preliminare pentru reforma filozofiei, 1842", p. 55.

[34] Ludwig Feuerbach, „Principiile filosofiei viitorului, 1843", în *Feuerbach*.

[35] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 15.

[36] *Ibidem*, p. 26.

> Trecerea de la experiență la filozofie este o *necesitate*; trecerea însă de la filozofie la experiență este un *act arbitrar*, de prisos. […] Filozofia care *începe cu o gândire fără realitate* sfârșește consecvent cu o *realitate golită de gândire*.[37]

Empirism, materialism, naturalism și senzualism, aceste etichete se potrivesc reformei filosofice vizată de Feuerbach, care critică certitudinea subiectivă ce a instaurat, odată cu Descartes, filosofia modernă și găsește drept unic și cert temei al gândirii ceea ce cade sub simțuri, ceea ce poate fi intuit și perceput în mod concret.[38] „Adevărat și divin" este numai ceea ce poate fi vizat nemijlocit, adică sensibilul, căci „numai unde începe sensibilitatea *încetează orice îndoială și dispută*".[39] Toată această viziune se edifică într-o evidentă revoltă față de idealismul absolut al filosofiei lui Hegel. Critica religiei, pe care o vom discuta în continuare, va purta pe chip trăsăturile acestei încercări de reformare a filosofiei.

Asemănarea sau proiecția *în* Dumnezeu a determinațiilor umane

Conceptul proiecției

Conceptul proiecției va fi întâlnit în interpretarea de față atât în capitolul care tratează *asemănarea*, cât și în cel despre *diferență*. Pentru Feuerbach, Dumnezeu nu este decât

[37] Ludwig Feuerbach, „Despre «Începutul filosofiei», 1841", în *Feuerbach*, p. 41 (subl. aut.).

[38] Ludwig Feuerbach, „Principiile filosofiei viitorului, 1843", p. 66.

[39] *Ibidem*, p. 66 (subl. aut.).

proiecția inconștientă și obiectivarea calităților umane și perfecțiunilor naturale într-o „ființă omnipotentă, exterioară”[40], care este și asemănătoare omului (prin proiecția asemănărilor), dar și diferită (prin proiecția diferențelor). Nefolosit de Feuerbach, termenul de „proiecție” deține o forță explicativă deosebită și a fost înțeles în critica de specialitate într-o manieră complexă. Pentru Van A. Harvey, proiecția are două forme: cea dintâi se găsește în *Esența creștinismului* și are sensul proiecției atributelor umane în Dumnezeu, prin intermediul speciei, justificând o frază care se va regăsi sub diferite forme în paginile feuerbachiene: „*Secretul teologiei este antropologia*”;[41] cea de-a doua apare în *Știința religiei* și în *Prelegeri despre esența religiei* și e denumită interpretarea „naturalist-existențialistă”, care presupune că Dumnezeu este proiecția atributelor unificate ale naturii într-un subiect transcendent. Această a doua interpretare ar depăși linia argumentativă de tip hegelian, a obiectivării – alienării – reaproprierii, în favoarea unei direcții „naturalist-existențialistă”.[42]

Cu toate că această distincție, în esență corectă, clarifică atitudinea târzie a lui Feuerbach față de religie, ea nu reprezintă, după părerea noastră, o noutate în răsturnarea antropologiei ateiste, fiindcă Dumnezeu este tot o creație de jos în sus, dinspre psihicul uman către o transcendență inventată, chiar dacă se folosește pentru aceasta de o alteritate deja

[40] Peter C. Caldwell, „Ludwig Feuerbach and German Radicalism”, p. 117.

[41] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 26.

[42] Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, pp. 49-50. A se vedea și Paul J. Levesque, „Feuerbach and the Interpretation of Religion”, *The Review of Metaphysics* 51, 3 (1998), p. 692; Anthony J. Godzieba, „Feuerbach and the Interpretation of Religion”, p. 551.

existentă, precum natura.[43] De aceea, în studiul de față vom plasa natura în punctul în care vom lua în discuție proiecția ca diferențiere, ceea ce presupune, în sens hegelian, momentul alienării, iar în sens comun, obiectivarea într-un subiect transcendent a forțelor naturale, deși nu se reduce doar la acestea.[44]

Cu toate că ar putea exista îndoieli asupra utilității înlocuirii schemei hegeliene (obiectivare – alienare – reapropriere) cu una nouă (asemănare – diferență – critică), nu e mai puțin adevărat că aceasta din urmă are avantajul metodologic de a distinge cu mai multă acuitate, în acord cu gândirea lui Feuerbach, între asemănări și diferențe. Astfel, proiecția naturii în Dumnezeu reprezintă de fapt cel de-al doilea moment, care are mai mult de-a face cu proiecția diferențelor, decât cu cea a asemănărilor, și o vom discuta la momentul potrivit. Până atunci, să ne întoarcem la asemănare, pentru a vedea în ce mod ideea de Dumnezeu este „un compus de predicate umane", obligând divinitatea divinului să se dezvăluie doar ca sinteză a perfecțiunilor umane[45] proiectate pe „ecranul transcendenței".[46]

---

[43] Către aceeași concluzie a unității filosofiei feuerbachiene înclină și Garrett Green care în comentariul său la eseul lui Van A. Harvey accentuează diferența dintre proiecție, pentru „primul" Feuerbach și interpretare, pentru cel „de-al doilea", dar consideră că religia este și într-un caz și în celălalt un efect al imaginației, al iluziei. A se vedea Garrett Green, *Theology, Hermeneutics, and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 96.

[44] Suntem obligați să nuanțăm această afirmație, fiindcă vom întâlni proiecția diferențelor și în cazul calităților umane pe care omul ca individ nu le deține, ci doar specia.

[45] Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p. 25.

[46] Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, p. 13.

Proiecția în Dumnezeu a calităților umane

Cu aproximativ 500 de ani înainte de Hristos, ideea creației zeilor de către muritori trecea prin mintea unui filosof pe nume Xenofan. El argumenta tocmai prin asemănarea între zeii popoarelor și modul în care arătau oamenii acelor popoare: zeii etiopienilor erau negri, la fel ca etiopienii, în timp ce zeii tracilor aveau plete blonde și ochi albaștri, aidoma tracilor. În opinia lui Xenofan, care împinsese astfel la extrem această idee, dacă leii, boii și caii ar fi avut zei, aceștia ar fi fost, evident, asemenea lor. Acest tip de argumentare se regăsește și la Feuerbach, numai că, dacă pe Xenofan sesizarea asemănării l-a condus la necesitatea conceperii unui zeu superior și conceptual, pe Feuerbach, dimpotrivă, calitățile umane ale lui Dumnezeu l-au făcut să conchidă că Dumnezeu nu există.

Asemănarea omului cu Dumnezeu nu e un lucru nou nici pentru credința creștină: ea se întâlnește în Vechiul Testament, unde se spune că Dumnezeu s-a hotărât să facă om „după chipul și după asemănarea Noastră"[47], omul fiind creat în cele din urmă „după chipul lui Dumnezeu".[48] Feuerbach va răsturna antropogeneza în teogeneză și va susține că asemănarea omului cu Dumnezeu este de fapt asemănarea lui Dumnezeu cu omul, fapt dovedit tocmai de necesitatea, pentru fericirea omului – altfel imposibilă – a unei atari înrudiri:

> Omul vrea să se satisfacă în religie; religia este cel mai înalt bun al său. Dar cum ar putea găsi el mângâiere și pace în Dumnezeu, dacă

[47] Fac. 1, 26.

[48] Fac. 1, 27. Ideea asemănării cu Dumnezeu avea să devină o temă foarte importantă pentru gândirea patristică: deși creat după chipul lui Dumnezeu, omul trebuie să dobândească asemănarea prin dobândirea virtuților, adică printr-un proces care va fi denumit *theosis*, îndumnezeire.

> Dumnezeu ar fi *esențial altă* ființă? Cum pot eu să mă împărtășesc de pacea unei ființe, dacă nu sunt de esența ei?[49]

Întâlnim aici un adevărat principiu al fericirii egoiste umane, pe care-l vom regăsi adeseori în argumentația lui Feuerbach. Dumnezeu își pierde astfel statutul cosmologic, redus fiind la un soi de proiecție psihologică: „Ceea ce atribuie omul Dumnezeului său îi aparține *în adevăr omului însuși*; *ceea ce omul enunță despre Dumnezeu*, aceea enunță *el în adevăr despre sine însuși*".[50] Asemănarea este perfectă și calitățile speciei umane se vor regăsi printre calitățile lui Dumnezeu, care le va aduna în Sine pe toate, într-o inepuizabilă bogăție de determinări.[51] Argumentația se bazează în acest punct tocmai pe principiul asemănării:

> Crezi în iubire ca într-o însușire divină, deoarece tu însuți iubești, crezi că Dumnezeu este o ființă înțeleaptă, bună, deoarece nu cunoști nimic mai bun în tine decât bunătatea și inteligența și tu crezi că Dumnezeu există, că el este deci subiect sau ființă – ceea ce există este ființă, fie ea determinată și caracterizată ca substanță, persoană sau altfel, deoarece tu însuți exiști, însuți ești ființă. Tu nu cunoști niciun alt bun uman mai înalt decât a iubi, a fi bun și înțelept și la fel nu cunoști o fericire mai înaltă decât a exista în genere, a fi o ființă; căci conștiința a tot ce este bine, a întregii fericiri se împletește în tine cu conștiința de-a fi o ființă, cu conștiința existenței.[52]

Toate acestea nu sunt, așadar, atribute ale lui Dumnezeu, ci ale omului, de aceea se poate spune că nu Dumnezeu este divin, ci însușirile umane sunt divine; aceste însușiri sunt veritabila ființă divină, opinie ce schimbă și sensul teologiei și al ateismului:

---

[49] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 82 (subl. aut.).

[50] *Ibidem*, p. 62 (subl. aut.).

[51] *Ibidem*, p. 55.

[52] *Ibidem*, p. 50.

> … ceea ce pentru teologie și filozofie valora până acum drept Dumnezeu, drept absolutul, drept esențialul, aceea *nu* este Dumnezeu; ceea ce însă *nu* valora pentru teologie drept Dumnezeu, chiar *aceea* este Dumnezeu – adică *însușirea, calitatea, determinarea, realitatea în genere*. Un adevărat ateu, adică un ateu în sens comun, este prin urmare numai acela pentru care predicatele ființei divine, de exemplu iubirea, înțelepciunea, dreptatea nu există, dar nu acela pentru care numai subiectul acestor predicate este inexistent.[53]

Ateu e, așadar, cel ce neagă până și existența acestor predicate, iar nu pe posesorul lor, cu toate că, aplicat consecvent, un asemenea radicalism s-ar întoarce împotriva omului: antropologia ar trebui să fie mult mai pesimistă decât o consideră Feuerbach însuși, iar asemănarea s-ar suspenda și n-ar mai fi cu putință.

Feuerbach aplică acest principiu al asemănării cu diverse ocazii: pentru a explica sfințenia divină, doctrina Treimii și importanța Maicii Domnului, toate acestea pe baza atotputerniciei egoiste a sentimentului. Sfințenia lui Dumnezeu, de pildă, este concepută ca o perfecțiune morală de esență umană, proiectată în absolut și personificată. Doar această asemănare justifică ochiul divin deschis peste faptele omului și existența poruncilor divine și doar în baza ei Dumnezeu *poate* să fie judecătorul faptelor, gândurilor și intențiilor celor mai intime ale ființei umane.[54] Este adevărat că puterea de judecată a comandamentelor morale e de esență intelectuală și, datorită acestui fapt, asemănarea ar ajunge repede să se transforme în diferență: întrucât omul nu poate să ajungă la perfecțiunea cerută de legea morală, judecata ar fi, în absența sentimentului și în acord doar cu intelectul divin, neiertătoare.

[53] *Ibidem*, p. 53 (subl. aut.).

[54] *Ibidem*, p. 84.

Misterul Dumnezeului-Treime primește aceeași explicație, în două moduri: în primul rând, prin sublinierea asemănării cu omul privit în integralitatea lui, ca intelect, simțire și voință și, în al doilea rând, prin teoria compensației lipsurilor terestre.[55] Omul n-ar putea fi satisfăcut doar de un Dumnezeu simțitor, nici doar de un Intelect divin, ci de un Dumnezeu asemănător în integralitatea sa omului. Conștiința trinității completitudinii umane este proiectă în Trinitatea divină.[56] Tatăl nu-i altceva decât intelectul, rațiunea, mintea umană și dacă Dumnezeu ar fi doar atât, iubirea I-ar lipsi. Cugetarea se poate face în singurătate, fiindcă solitudinea îi stă ca principiu, în vreme ce iubirea are nevoie de două persoane. Solitudinea divină, insuficientă pentru nevoile oamenilor, e spartă de prezența unei a doua persoane, Dumnezeu-Fiul, care aduce cu sine dragostea. Deosebit ca persoană, dar identic în ființa Sa cu Tatăl, Fiul este un Tu căruia Eul patern i se adresează cu iubire. „*Eu* este *rațiune*, *Tu* este *iubire*; *iubire* însă cu *rațiune* și *rațiune* cu *iubire* sunt abia *spirit*, constituie abia omul *integral*"[57], afirmă Feuerbach. Asupra Duhului Sfânt insistențele scad, Feuerbach neavând nevoie pentru susținerea iubirii decât de două persoane. Se insinuează aici, într-un fel parțial, fiindcă negațiile feuerbachiene sunt radicale, vechea erezie a lui Eutihie și a negării Duhului Sfânt:

> Dar că în fond nu sunt mai mult decât două persoane, căci – cum am spus – a treia reprezintă numai iubirea, rezultă din faptul că pen-

[55] S-ar putea crede că aici nu mai este vorba despre proiecția asemănărilor, fiindcă omul caută în ceruri ceea ce-i lipsește pe pământ. În fapt, asemănarea e evidentă tocmai în faptuă că necesitățile pe care le caută compensatoriu nu sunt nici altele, nici diferite de cele pe care, în mod empiric, omul nu le deține sau a renunțat de bunăvoie la ele.

[56] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 106.

[57] *Ibidem*, p. 108 (subl. aut.).

> tru conceptul strict al iubirii doi sunt destui. Doi este principiul și chiar prin aceasta reprezentant pentru multiplicitate.[58]

Cât privește proiecția compensatorie aplicată la doctrina Treimii, ea apare ca o necesitate a solitudinii umane de a se împlini într-o societate cerească, în prezența unui Dumnezeu conceput El însuși după modelul sociabilității:

> Dumnezeu se ivește din *sentimentul unei lipse*; ceea ce omul *simte* ca o lipsă – fie aceasta o lipsă precisă, deci conștientă sau una inconștientă – aceasta este *Dumnezeu*. Astfel, sentimentul dezolant de gol și singurătate are nevoie de un Dumnezeu, în care există *societate*, o reuniune de ființe iubindu-se adânc.[59]

Prezența Maicii Domnului explică de la sine nevoia asemănării cu raporturile umane ale unei familii. Protestantismul a încercat să elimine pe Maica Domnului, pentru a elimina antropomorfismul din Dumnezeu, numai că această decizie s-a întors împotriva lui prin faptul că a periclitat Fiul, antropomorfizându-l prea mult. În fond, importanța Maicii Domnului nu putea rezista în protestantism, care a renunțat la celibat și a ales femeia pământească în locul celei cerești.[60] Proiecția ca asemănare devine în acest punct evidentă: datorită necesității ei, Catolicismul proiectează compensatoriu în ceruri, ceea ce îi lipsește pe pământ. Asemănătorul terestru pierdut prin voturile monahale se regăsește în replică în cerul creștin, ceea ce stă ca argument pentru faptul că asemănarea trebuie proiectată cu necesitate în transcendent, chiar atunci sau mai ales atunci când pe pământ ea nu cunoaște împlinire.[61]

[58] *Ibidem*, p. 109.

[59] *Ibidem*, p. 115.

[60] Argumentul e criticabil tocmai din perspectivă ortodoxă fiindcă în Ortodoxie Maica Domnului și-a păstrat rolul tradițional, fără adaosul dogmei *Imaculata conceptia* formulată ulterior de Biserica Catolică.

[61] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, pp. 114-115.

Sentimentul divinizat și explicarea diverselor mistere ale credinței

Pentru Feuerbach, proiecția asemănărilor în Dumnezeu este în primul rând și în cel mai înalt grad o proiecție sentimentală. Fără necesitatea sentimentului asemănările dintre divin și uman ar fi lipsite de rațiunea lor suficientă. Feuerbach folosește de pildă exemplul Întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru a sublinia contradicția dintre intelect și inimă, dintre judecată și milă, dintre ființa morală perfectă – simplă abstracțiune – și omul imperfect, dar real.[62] Dacă legea „îl *supune* pe om", iubirea „îl face *liber*"[63], prilej pentru Feuerbach de a închina un adevărat imn sentimentului iubirii pe care-l va coborî din sfera ideală în cea materială, a senzualității, în acord cu același principiu al răsturnării materialiste, deși ea va rămâne o legătură între spiritual și material, dar *pornind de la materie*:

> Iubirea este *materialism*; iubire *imaterială* este un nonsens. Prin nostalgia iubirii după obiectul îndepărtat idealistul abstract confirmă fără să vrea *adevărul sensibilității*. Dar totodată iubirea este idealismul naturii; iubirea este spirit, *Esprit*.[64]

Raportul dintre moralitate și iubire este justificat de Feuerbach în mod senzualist: doar o asemănare exagerată a lui Dumnezeu cu omul poate explica modul în care moralitatea pierde în fața înțelegerii și îngăduinței divine față de păcatele oamenilor. Cum numai iubirea trupească poate înțelege păcatele cărnii și ale sângelui, Dumnezeu le iartă nu în calitate de ființă morală, nici imorală, dar oricum, nu supramorală, ci în

[62] *Ibidem*, p. 85.

[63] *Ibidem*, p. 85 (subl. aut.).

[64] *Ibidem*, p. 86.

calitate de ființă omenească. Nicio ființă abstractă n-ar putea aplica o justiție sensibilă, de aceea

> Dumnezeu nu iartă păcatele oamenilor *în ipostaza sa abstractă de Dumnezeu intelectual*, ci *în ipostaza de om, de Dumnezeu material, incarnat*. Dumnezeu ca om – ce-i drept – nu păcătuiește, dar el totuși cunoaște, ia totuși asupra sa suferințele, trebuințele, *nevoia* sensibilității.[65]

Cu toate că sfințenia Dumnezeului-Om nu e pusă sub acuzare, separația între divin și uman ar fi mult prea radicală pentru ca întruparea să nu joace rolul unui argument în plus în procesul ateist al umanizării lui Dumnezeu. Misterul întrupării se explică deci prin faptul că omul se intuiește pe sine ca obiect și scop divin, iar iubirea lui Dumnezeu față de om, fundamentul religiei creștine, e pentru Feuerbach una dintre probele cele mai elocvente ale faptului că Dumnezeu este o proiecție după asemănare a esenței omului însuși.[66] „Incarnarea nu e nimic altceva decât manifestarea cea mai concretă și sensibilă a *naturii umane* a lui Dumnezeu"[67], scrie Feuerbach, iar Dumnezeu nu-i decât „o ființă cu totul umană".[68] Nici în privința unirii ipostatice, în întrupare, a celor două naturi, divină și umană, într-o singură persoană, a Fiului lui Dumnezeu, Feuerbach nu vede sinteza antinomică susținută de gândirea creștină, ci doar un fapt analitic.[69] Iubirea însăși presupune egalitate de ființă și dacă Dumnezeu n-ar fi asemănător omului – în cazul de față chiar identic – nici nu l-ar putea iubi pe om.[70]

[65] *Ibidem*, pp. 86-87.
[66] *Ibidem*, p. 96.
[67] *Ibidem*, p. 88.
[68] *Ibidem*, p. 95.
[69] *Ibidem*.
[70] *Ibidem*, p. 93.

> Nu este oare *iubirea lui Dumnezeu pentru om* motivul și miezul religiei, *iubirea omului pentru sine însuși*, obiectivată, intuită ca supremul adevăr, drept cea mai înaltă esență a omului?[71],

se întreabă retoric Feuerbach. Misterul Întrupării e tocmai iubirea care l-a învins pe Dumnezeu[72] și, din această cauză, nu mai poate fi considerată un simplu atribut divin, ci de-a dreptul substanță, esență. În absența ei, din Dumnezeu nu rămâne decât un monstru ce justifică toate crimele religioase și toate fanatismele în numele credinței.[73] În consecință, iubirea este adevăratul Dumnezeu:

> Cine este mântuitorul și răscumpărătorul nostru? Dumnezeu sau iubirea? Iubirea, căci nu Dumnezeu ca Dumnezeu ne-a mântuit, ci iubirea care este superioară deosebirii dintre personalitatea divină și umană. După cum Dumnezeu s-a lepădat de sine prin iubire, tot așa și noi trebuie să ne lepădăm de Dumnezeu din iubire; căci dacă nu *sacrificăm pe Dumnezeu iubirii, sacrificăm lui Dumnezeu iubirea* și avem, în ciuda predicatului iubirii, pe Dumnezeu ca ființa rea a fanatismului religios.[74]

Sacrificiul lui Dumnezeu în numele iubirii înseamnă explicarea misterului Întrupării și dovedirea teologiei ca antropologie tocmai pe temeiul principiului asemănării: Dumnezeu devine om tocmai pentru că mai înainte omul devenise Dumnezeu prin proiectarea iubirii sale în direcție divină.[75]

Tot prin iubirea-asemănare se explică și misterul Dumnezeului care pătimește, fiindcă abia prin suferință este

[71] *Ibidem*, p. 97.
[72] *Cf. ibidem*, p. 91.
[73] *Ibidem*.
[74] *Ibidem*, p. 92.
[75] *Ibidem*, p. 88.

adeverită iubirea. Dacă Dumnezeu-Tatăl reprezintă suma perfecțiunilor umane, Dumnezeu-Fiul adună în sine toate suferințele și „mizeriile" umane[76], transformând creștinismul într-o religie a suferinței[77], iar pe Dumnezeu într-un Dumnezeu al sensibilității. Firește, e un prilej perfect pentru a sublinia din nou că acest lucru dovedește esența divină a sensibilității înseși[78], cu alte cuvinte faptul că omul a proiectat în Dumnezeu propria-i sensibilitate.

În concluzie, pentru a obține adevărul în privința sensibilității divine, antropologia atee a lui Feuerbach susține inversarea raportului subiect–predicat: ceea ce era considerat predicat – iubirea, suferința – trebuie să devină subiect, în timp ce subiectul, altădată divin, trebuie considerat doar în calitate de predicat. Divine prin ele însele devin suferința pentru alții și iubirea, ceea ce atestă – potrivit lui Feuerbach – adevărul proiecției calităților umane în Dumnezeu și, în ultimă instanță, ateismul antropologic.

Egoismul ontologic

Cu siguranță că omul n-ar proiecta în Dumnezeu calitățile sale dacă nu ar fi stăpânit de un egoism sufletesc fundamental și ontologic. Cu o măsură în plus față de egoismul psihologic, egoismul ontologic este o trăsătură ce poate explica necesitatea proiecției. Nevoia sentimentală umană, care nu poate accepta rațiunea impersonală a naturii, nu se poate mulțumi decât cu un „Dumnezeu subiec-

[76] *Ibidem*, p. 99.

[77] *Ibidem*, p. 103. A se vedea și afirmația insidioasă și inexactă că „istoria creștinismului este însăși *istoria suferinței omenești*" (*ibidem*, p. 101).

[78] *Ibidem*, p. 103.

tiv, sentimental, personal", care prin concretețe istorică să depășească simpla abstractizare a proiecției.[79] Cum pentru Hegel creștinismul era religia absolută datorită întrupării Fiului lui Dumnezeu, același eveniment realizează pentru Feuerbach o perfecțiune și un absolut ce împlinesc ultima măsură a egoismului uman:

> … ceea ce e Dumnezeu în *esență*, se înfăptuiește ca apariție (fenomen) în Cristos. […] Ca Dumnezeu, care *în sine* nu este decât esența omului, să se și realizeze *ca atare*, iar *ca om* să fie obiect pentru conștiință – aceasta este ținta religiei. Și religia creștină a atins această țintă în umanizarea lui Dumnezeu, care nu este de fel un act trecător, căci Cristos rămâne și după înălțarea la cer om ca inimă și ca figură, numai că acum corpul său nu mai e un corp pământesc, supus suferinței.[80]

În fond, toate dogmele fundamentale ale creștinismului sunt „dorințe împlinite"[81], fapt ce atestă egoismul sentimentalismului uman. Nu e mai puțin adevărat că același egoism este, potrivit lui Feuerbach, evident în modul rugăciunii. Doar încrederea egoistă că o ființă supremă se preocupă cu dorințele oamenilor poate justifica rugăciunea. Dacă Dumnezeu n-ar fi compătimitor, sentimental și plin de dragoste, rugăciunea ar dispărea. Dar cum Dumnezeu e după asemănarea omului, omul se roagă, rugăciunea fiind definită ca „… *atitudinea inimii umane față de sine însăși, față de propria ei ființă*", „*autoscindarea* omului în *două* ființe – un

[79] *Ibidem*, p. 196.

[80] *Ibidem*, p. 194.

[81] *Ibidem*, p. 188. Freud va analiza o serie de vise pe care le va considera tot niște împliniri ale dorinței. Asocierea nu e deloc întâmplătoare, fiindcă religia va ajunge să fie considerată tot un fel de vis, ținând de registrul iluziei: „Sentimentalismul este visul cu ochii deschiși; visul este cheia misterelor religiei" (*ibidem*, p. 190).

dialog al omului cu sine însăși, cu inima sa".[82] Fericirea egoismului uman se împlinește doar prin uitarea că dorințele inimii pot fi limitate de realitate, de aceea rugăciunea este legată de credință și de minuni. Și în cazul credinței egoismul face subiectivismul să primeze, intrând în conflict cu legile naturii și ale rațiunii. În definitiv, argumentează Feuerbach, Dumnezeu este tocmai ființa credinței, adică ajungi să crezi, fără să-ți dai seama, că „*tu* ești *Dumnezeu*".[83] De fapt, conștientizarea acestui fapt ar însemna ajungerea la adevăr, deoarece „Credința nu e nimic altceva decât *credința în divinitatea omului*".[84] Principiul egoismului sentimental se evidențiază astfel și mai mult, explicând, după Feuerbach, misterul credinței, al rugăciunii și al minunilor, inclusiv pe cel al minunilor învierii și nașterii supranaturale.[85] Dumnezeu este înțeles ca „*autosatisfacția* egoismului propriu", „*egoismul care se savurează pe sine însuși*"[86] și „egoismul divinizat"[87] al omului.

Toate acestea scot în evidență afinitatea teoriei proiecției umanului în Dumnezeu cu egoismul persoanei umane, constituind o cheie explicativă pentru învățăturile și misterele credinței. O vom reîntâlni din nou în momentul în care vom lua în discuție al treilea moment, al reaproprierii calităților umane prin critica antropologiei ateiste.

---

[82] *Ibidem*, p. 170.
[83] *Ibidem*, p. 175.
[84] *Ibidem*, p. 174.
[85] *Ibidem*, p. 83.
[86] *Ibidem*, pp. 60-61.
[87] *Ibidem*, p. 149.

Diferența sau proiecția *ca* Dumnezeu a alterității inventate

Problema alterității divine și momentul alienării

Înțeles ca proiecție a calităților asemănătoare, Dumnezeu are o continuitate de natură și o adecvare sentimentală față de om. Cu toate acestea, religia și în special creștinismul acordă diferenței ontologice dintre creat și necreat un statut deosebit. Nu cumva această viziune a unui Dumnezeu cu totul altul decât omul infirmă teoria asemănării, profesată de Feuerbach? Cum se poate face trecerea de la Dumnezeul umanizat, asemănător omului, la cel diferit, la o alteritate radicală și existentă în afara omului? În cuvintele lui Hegel, dacă ar fi cu putință să punem această întrebare, cum arată *alienarea* din demonstrația lui Feuerbach? Este dialectica dintre asemănare și diferență suficient de convingătoare pentru a nu transforma antropologia – menită să ia locul teologiei – într-o știință aporetică?

Bun cunoscător al teologiei, dar și al hegelianismului, Feuerbach este conștient de aceste întrebări și le răspunde prin mai multe teorii ale alienării (prin alienare înțelegem în acest moment tocmai capacitatea de a dobândi alteritatea și diferența, în ciuda asemănărilor dintre Dumnezeu și om): (1) alienarea prin fantezie, (2) apelul la specie, ca o esență abstractă diferită de omul individual, (3) luarea în discuție a naturii, ca o alteritate deja existentă și (4) considerarea lui Dumnezeu din punctul de vedere al intelectului.

Alienarea e un termen hegelian, dar Feuerbach îi modifică sensul, luând ca de obicei în considerare spiritul uman

și nu spiritul universal. Pentru spiritul universal, momentul alienării era constituit de crearea naturii, de devenirea sa ca substanță culturală ori socială; pentru Feuerbach, spiritul omului se alienează prin proiecția ca Dumnezeu obiectivat și exterior a predicatelor pe care specia (ori mai târziu natura) i le pune la dispoziție.[88] „Proiecția umanului în forma divinului"[89] constituie natura înstrăinată a omului, care este obiectivată, apoi transformată într-un subiect, primind numele de Dumnezeu și pe care omul și-o reaproprie din nou în inima sa, fără să aibă conștiința că el a creat în afara sa această proiecție.[90] De fapt, omul pune în Dumnezeu propria sa esență[91], pe care o consideră a lui Dumnezeu însuși. Pentru a reuși această înstrăinare, pentru a-l transforma pe Dumnezeu într-un zeu exterior, omul ajungă să afirme în Dumnezeu ceea ce neagă în sine însuși.[92] „Personalitatea lui Dumnezeu nu este nimic altceva *decât personalitatea înstrăinată, obiectivată a omului*."[93] Cu alte cuvinte, diferența.

Alienarea nu anulează caracteristicile umane ale lui Dumnezeu, fiindcă pentru om este esențial ca Dumnezeu să-l înțeleagă, la fel cum nu anulează nici alteritatea divină. Interesul religios are nevoie de ambele laturi ale contradicției în Dumnezeu dintre asemănare cu omul (prin caracteristici umane) și diferență (prin alteritate și existența exterioară).

> Dacă ea [ființa divină, n.n.] ar fi o alta conform esenței, ce i-ar păsa omului de existența sau neexistența ei? Cum ar putea fi el așa de

[88] Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p. 107.

[89] Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, p. 29.

[90] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 63.

[91] Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 608.

[92] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 60 (subl. aut.).

[93] *Ibidem*, p. 290.

> adânc interesat de existența acelei ființe, dacă propria sa ființă nu ar fi părtașă la această existență?[94]

De cealaltă parte, dacă Dumnezeu n-ar fi deosebit ca existență, cum l-ar mai putea ajuta pe om? Definițiile alterității divine rămân în religie la fel de coerente și Feuerbach le formulează:

> Religia este *dezbinarea* omului *cu sine însuși*: el așază în fața sa pe Dumnezeu ca pe o ființă *opusă* lui. Dumnezeu *nu* este ceea ce este *omul* – omul *nu* este ceea ce este *Dumnezeu.* Dumnezeu este ființa infinită, omul – ființa finită; Dumnezeu este perfect, omul – imperfect; Dumnezeu este etern, omul – trecător; Dumnezeu este atotputernic, omul e neputincios; Dumnezeu e sfânt, omul e păcătos. Dumnezeu și om sunt extreme: Dumnezeu este pozitivul în mod absolut, ansamblul tuturor realităților, omul e negativul în mod absolut, ansamblul tuturor nimicniciilor.[95]

Contradicția nu trebuie rezolvată, ci doar explicată. O primă explicație oferită de Feuerbach pentru înstrăinarea calităților proprii ale omului într-o ființă exterioară se bazează pe *fantezie*. Prin puterea autoiluzionării, omul își imaginează o ființă atotputernică exterioară, spărgând în două părți distincte spiritul propriu și „intuind *aceeași* ființă ca una *dedublată*".[96] Ființa umană este așezată în Dumnezeu după ce a fost modificată prin imaginație, pentru ca alteritatea divină să fie cât mai cre-

[94] *Ibidem*, p. 82. Un răspuns posibil la această întrebare poate fi oferit de către doctrina energiilor necreate a Sf. Grigore Palama: deși radical diferit și complet incognoscibil din punctul de vedere al naturii Sale, Dumnezeu se comunică și se face cunoscut prin energiile Sale necreate, care nu sunt altceva decât Dumnezeu însuși, dar nu sunt natura lui. Antinomia reușește să apere incomprehensibilitatea divină de orgoliile rațiunii și să explice deplina posibilitate a cunoașterii umane, în Duhul Sfânt.

[95] *Ibidem*, p. 69 (subl. aut.).

[96] *Ibidem*, pp. 288-289 (subl. aut.).

dibilă. Așa ajung calitățile divine să fie diferite de esența omului, deoarece „acestea *trebuie să existe* altfel în Dumnezeu”[97], pentru ca diferența divinului față de uman să nu aibă de suferit. Pentru a formula încă o dată: proiecția asemănărilor devine acum o proiecție ca diferență.

Specia umană ca esență abstractă

Conștiința de sine a omului nu rămâne doar la nivelul limitelor pe care individualitatea le afirmă, ci, în calitate de conștiință a esenței umane, ea depășește mărginirile, devenind o conștiință infinită. Doar o ființă care nu e limitată poate avea conștiința unei ființe superioare, căci „*limita ființei* este și *limita conștiinței*”.[98] Conștiința însăși apare doar la o ființă evoluată precum cea umană și ea înseamnă conștiință a propriilor calități, chiar a propriei desăvârșiri, o conștiință din care perfecțiunea nu lipsește.[99] În raportarea la sine, din care e exclusă orice limitare provocată de obiecte exterioare sau de alteritatea umană ori divină, orice ființă se afirmă pe sine în esențialitatea sa, deci „fiecare ființă este *în sine* și *pentru sine* infinită”.[100] Feuerbach crede că omul are conștiința infinității propriei esențe care, obiectivată, devine Dumnezeu.[101] Gândirea infinitului înseamnă infinitatea facultății gândirii, simțirea infinitului, la fel, este infinitatea facultății simțirii, iar acestea se transformă într-un obiect exterior al cărui atribut este infinitul.[102]

---

[97] *Ibidem*, p. 285 (subl. aut.).
[98] *Ibidem*, p. 32.
[99] *Ibidem*, p. 37.
[100] *Ibidem*, p. 38.
[101] *Ibidem*, p. 351.
[102] *Ibidem*, p. 39.

În ce fel este proiectată într-un altul exterior această conștiință a infinității proprii? Prin faptul că limitele individualității sunt erijate în limite ale esenței umane, iar perfecțiunea esenței umane este mutată în exterior ca obiect divin. Proiecția divinului ca diferență este un fel de primă conștiință de sine, ceea ce explică de ce religia apare la începutul umanității, fiind un fel de conștiință de sine infantilă.[103]

Pentru Feuerbach specia este cea care deține perfecțiunea și esența speciei umane devine Dumnezeu. Proiecția predicatelor umane în Dumnezeu, ca asemănare, înseamnă mai întâi de toate o proiecție a acelor perfecțiuni deținute de specia umană. Cum individul resimte această perfecțiune, pe care o deține doar specia, drept o alteritate, diferența se insinuează pe negândite și conștiința perfecțiunii esenței umane se exteriorizează *ca* alteritate divină. Determinațiile divinului și determinațiile speciei umane sunt aceleași[104], dar divinitatea este alta decât omul pentru că specia este, într-un fel, diferită de individual. Raportul eu–tu, considerat de Feuerbach drept structură a conștiinței se pliază pe raportul individ–specie, specia fiind non-eul, iar limitările predicatelor individuale – precum rațiune, sentiment, voință – obiectivează ilimitarea acelorași la nivelul speciei – rațiune perfectă, sentiment perfect, voință perfectă.[105] *Homo homini deus*, omul este zeu față de om, se traduce în sensul că esența generică umană sau ființa colectivă a speciei este Dumnezeu pentru omul individual. Prin urmare nici Dumnezeu nu-i altceva decât o „*noțiune generică*" personificată și existând în mod independent în creștinism,

[103] Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 608.

[104] P. Preuss, „Feuerbach on Man and God", *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie* 11, 02 (1972), p. 219.

[105] Jakob de Roover, „An Unhappy Lover of Theology: Feuerbach and Contemporary Religious Studies", p. 621.

ceea ce constituie pentru Feuerbach o diferență față de păgânismul în care gândirea și existența erau diferite, iar genul divin nu avea existență decât în indivizii reali.[106]

Feuerbach a fost criticat că, făcând din specia umană o esență abstractă, aidoma lui Dumnezeu, a rămas în cele din urmă într-o atitudine teologică. Neconcretizarea individului uman, odată cu dispariția lui Dumnezeu, și apelul la specia umană reprezintă o critică despre care va mai fi vorba în textul de față. Deocamdată am intenționat să subliniem doar că hermeneutica feuerbachiană explică diferența dintre Dumnezeu și om prin apelul la ideea abstractă, *deja obiectivă*, deja diferită, a speciei. Această *obiectivitate deja dată*, ce constituie o punte de salt de la asemănare la neasemănare, se va întâlni în continuare în discuția despre importanța naturii pentru proiecția diferențelor ca divinitate.

Natura, alteritatea deja dată

Am mai amintit aici că potrivit lui Van A. Harvey există la Feuerbach două teorii diferite ale religiei: prima, elegantă, întâlnită în *Esența creștinismului* și reprezentând teoria proiecției, susține că zeii sunt obiectivări ale predicatelor esențiale ale speciei umane; cea de-a doua, mai puțin elegantă, descrie creația zeilor prin faptul că sinele, condus de sentimente de teamă și dorință, abstractizează și personifică anumite calități ale naturii pe care le unifică în cazul monoteismului.[107] Cea dintâi e reductibilă la formula „teologia este antropologie", pe când cea de-a doua – pe care Harvey o numește și teoria „naturalist-existențialistă" – adaugă: „teologia este antropo-

[106] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 357.

[107] Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p. 191.

logie plus fiziologie".[108] În opinia noastră cele două teorii exprimă de fapt una și aceeași atitudine a creației lui Dumnezeu de jos în sus, prin teoria proiecției, chiar dacă în al doilea caz este vorba despre proiecția forțelor naturii. În fapt, fiindcă are o alteritate deja constituită, natura ajută ca Dumnezeu să devină cu totul altul, să se alieneze – în limbaj hegelian –, cu alte cuvinte are un rol fundamental în sublinierea diferenței față de om.

Punctul cheie în argumentația noastră e reprezentat de faptul că, la o privire atentă, *aceleași atribute sau atribute asemănătoare* sunt proiectate în Dumnezeu și în cazul „psihologic", și în cazul „fiziologic". „Puterea, veșnicia, supraumanitatea, infinitatea și universalitatea" sunt abstractizări ale naturii, dar unele din ele au fost considerate și abstractizări ale speciei umane; tot astfel abstractizări ale naturii sunt și însușirile morale, precum bunătatea, izvorâtă din calitățile și fenomenele naturale folositoare, sau răutatea în cazul zeilor răi. Omul este cel ce le transformă în atribute divine, prin imaginație și înnobilare sentimentală.[109] Cu alte cuvinte, esența pe care omul o presupune în mod necesar și care va deveni Dumnezeu *„nu e nimic altceva decât natura"*, o teorie pe care Feuerbach o consideră a completa „lacuna" din *Esența creștinismului*.[110] Deși este o activitate a iluziei umane, proiecția trece, așadar, *prin* natură, pentru a deveni Dumnezeu, iar însușirile divine, „în măsura în care nu sunt evident omenești, sunt scoase și derivate numai din natură".[111]

[108] *Ibidem*, p. 185. Vezi și Ludwig Feuerbach, „Prelegeri asupra esenței religiei, 1845", p. 187.

[109] *Ibidem*, p. 199.

[110] *Ibidem*, p. 185 (subl. aut.).

[111] *Ibidem*, p. 185.

S-ar putea aduce obiecția că această schemă nu presupune în mod necesar diferența, ci expune aceeași poveste a asemănării, despre care am vorbit în capitolul trecut. Cu toate acestea, natura este deja o alteritate și omul își imaginează un Dumnezeu creator pentru această alteritate. Prezența alterității naturii atrage după sine cu o mai mare forță existența alterității divine. Deși această teorie pare a fi doar sugerată în scrierile târzii ale lui Feuerbach, nu e mai puțin adevărat că ea e evidentă în teoria apariției religiei: forțele naturii trimit la ideea existenței unor spirite care o posedă sau a unei „ființe străine, fantomatice"[112], identificată în spiritul ateismului antropologic cu ființa umană însăși. Dar în acest caz alteritatea este evidentă, iar Dumnezeu dobândește trăsături care depășesc simpla asemănare, avansând către diferență. Proiecția ce exprimă momentul alienării *ca* divin este ajutată enorm de existența alterității naturale, iar acest lucru merită considerat la justa lui valoare.

Procesul apariției alterității, sinonim cu momentul hegelian al alienării, poate fi urmărit în capitolul în care Feuerbach explică misterul creației lumii prin apelul la Fiul, a doua persoană a Treimii, adică deja prima autodiferențiere în Dumnezeu.[113] Pentru apariția diferenței Feuerbach apelează la principiul diferențierii dintre conștiință și conștiința de sine: în creația lumii aceasta cuprinde trei momente, Dumnezeu în sine, Dumnezeu pentru sine, ca Fiu, și abia în cel de-al treilea moment ivindu-se alteritatea lumii.[114] „Demascată" antropologic această mișcare se referă nu la conștiința divină, ci la conștiința omului: diferențierea lumii se naște din diferențierea (obiectivarea) conștiinței în sine însăși, așadar

[112] Ludwig Feuerbach, „Esența religiei, 1845", în *Feuerbach*, p. 177.

[113] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 125.

[114] *Ibidem*, pp. 124-125.

diferențierea externă se ivește din cea internă.[115] În interpretarea pe care o propunem, alteritatea divină apare prin continuarea acestui proces, adică din alteritatea deja existentă a lumii. Ideea aceasta nu este foarte bine profilată la Feuerbach, dar ea poate explica modul în care proiecția alterității lumii se propune ca alteritate divină.

Un alt mod în care poate fi explicată apariția alterității se leagă de accentul pus pe nimicnicia lumii. După Feuerbach, nimicul anterior creației, despre care e vorba în referatul cosmogonic creștin, reprezintă de fapt nimicnicia însăși a lumii în contrast cu valoarea omului, iar aceasta este deja o diferență considerabilă. Creația *ex nihilo* exprimă de fapt nimicnicia lumii[116], consecința acestui fapt fiind disprețul creștin față de lume și obsesia subiectivă, bazată pe principiul fericirii, că singurul lucru cu adevărat important este mântuirea sufletului și preocuparea cu Dumnezeu.[117] Culmea principiului subiectivității este reprezentată tocmai de ideea creației din nimic. Deși proiectează natura în Dumnezeu, nulitatea naturii se diferențiază radical de atotputernicia lui Dumnezeu. Pe lângă faptul că minunea creației din nimic și providența de care nimicul lumii are nevoie pentru a subzista[118] sunt pentru Feuerbach un motiv de a demasca egoismul creștinismului[119], ele exemplifică totodată – prin contradicția dintre nimicul lumii și ființa plină a lui Dumnezeu – diferența și alteritatea lui Dumnezeu, care se profilează acum în toată deplinătatea.

[115] *Ibidem*, p. 129.

[116] *Ibidem*, p. 378.

[117] *Ibidem*, p. 366.

[118] Vezi *ibidem*, pp. 146-147.

[119] Creștinismul este descris ca o „religia egoistă și inumană", Tom Rockmore, „Ludwig Feuerbach", p. 549.

Dumnezeul intelectului

Un ultim mod de naștere a diferenței din asemănare se bazează pe un conflict uman, cel dintre rațiune și sentiment. Creat după chipul omului, Dumnezeu moștenește, în concepția lui Feuerbach, și contradicțiile. Dumnezeul rațiunii este Dumnezeul metafizic: din pricină că rațiunea își este scop sieși, fiind totodată și existență obiectivă, ea devine principalul atribut pentru ființa cea mai înaltă și atotputernică.[120] Dumnezeul metafizic contrazice orice antropomorfism, orice afect, și nu-i altceva decât „*ființa proprie, obiectivă a intelectului*", având atribute metafizice: infinitate, spiritualitate, intelect pur etc.[121] „*Inteligența împăcată în sine însăși, care se gândește pe sine ca ființă absolută este Dumnezeu* ca ființă meafizică."[122] Cu aceasta suntem departe de importanța pe care sentimentalismul și în general și sentimentul de dependență în special o aveau pentru Feuerbach, pe urmele lui Schleiermacher. Dumnezeul metafizic este *altul* decât Dumnezeul inimii, Dumnezeul devenit om din dragoste. Ori de câte ori descrie acest Dumnezeu metafizic, pe care l-am putea numi Dumnezeul ontoteologiei, Feuerbach lasă impresia că vorbește despre un Dumnezeu pentru care proiecția asemănării rațiunii a devenit deja o diferență, o alteritate.

Lucrurile devin mai clare în diferitele momente în care se discută despre Dumnezeul apofatic, al negațiilor: în mod paradoxal, alteritatea radicalizată din acest caz, e menită să readucă supremația sentimentului și să-l salveze pe Dumnezeu. Dar aceasta se întâmplă după ce negația a avut deja

[120] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 80.

[121] *Ibidem*, pp. 71-72 (subl. aut.).

[122] *Ibidem*, p. 73 (subl. aut.).

loc, așadar după ce iluziile diferențelor radicale l-au creat pe Dumnezeul diferit de om. Dumnezeul apofatic este tot un reflex al proiecției intelectului[123]: cum să-ți faci o imagine adecvată despre Dumnezeu (păstrându-l, așadar, în limitele asemănărilor antropologiei), când nicio imagine a intelectului nu este posibilă?

> Dumnezeu este de neconceput, dar cunoști tu esența inteligenței? Ai descoperit tu oare operația tainică a gândirii, esența tainică a conștiinței de sine? Nu este oare conștiința de sine enigma enigmelor? Oare vechii mistici, scolasticii și părinții bisericii nu au explicat, comparându-le, neputința de-a fi pricepută și nereprezentabilitatea ființei divine prin neputința de a fi priceput și de a fi reprezentat spiritul uman, identificând astfel de fapt ființa lui Dumnezeu cu ființa omului?[124]

Alteritatea lui Dumnezeu este dată deci de misterul inteligenței umane înseși, o asemănare care apare ca diferență pentru că rămâne, în esența ei, inconștientă.

Feuerbach nu e de acord cu suprimarea determinărilor, fiindcă drumul nu duce la un Dumnezeu viu, ca în Tradiția Bisericii, ci ori la un nimic, la o negație a ființei înseși[125], ori la un Dumnezeu al afectivității, susținut de fantezie.[126] Între nihilism și extazele sentimentale, avem aici întreaga dramă a dualismului occidental al rațiunii împotriva sentimentului. De asemenea Feuerbach nu acceptă nici diferența dintre Dumnezeu în sine și Dumnezeu pentru om[127], care a fost păstrată

[123] De fapt, în experiența apofatică a Bisericii trebuie negate *toate* determinațiile divine, nu doar cele privitoare la asemănarea lui Dumnezeu cu intelectul uman.

[124] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 72.

[125] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, pp. 45-46.

[126] *Ibidem*, p. 276.

[127] *Ibidem*, p. 47.

sub raportul ființă–energii în teologia Sf. Grigore Palama, ca un raport între incognoscibilitatea absolută și cunoașterea prin participare. Misterul incognoscibilității divine este conceput ca o simplă transformare, cu concursul imaginației, a unei calități naturale într-una supranaturală, creându-se astfel iluzia alterității divinului față de uman.[128] Este o transformare de la cantitativ la calitativ, inventându-se astfel existența unui Dumnezeu separat:

> Deosebirea la origine numai cantitativă dintre ființa divină și cea omenească este însă transformată acum de reflexie într-o deosebire *calitativă* și, prin aceasta, ceea ce la început este numai un afect interior, o expresie nemijlocită a admirației, a încântării, o impresie a fanteziei asupra sufletului, se statornicește ca o *însușire obiectivă*, ca o reală incognoscibilitate. Expresia preferată a reflexiei în această privință este: că noi înțelegem la Dumnezeu faptul *că* există, dar niciodată *cum* există.[129]

Mecanismul acestei transformări funcționează în raport cu orice determinare, nu doar intelectuală, a lui Dumnezeu; ceea ce am vrut să subliniem pentru contextul de față a fost faptul că Dumnezeul intelectului, diferit de Dumnezeul inimii și, prin aceasta, proiectat *ca* altul decât omul, își atinge ultima măsură în negațiile Dumnezeului apofatic. Intelecția care neagă produce un Dumnezeu „cu totul altul", ceea ce nu-i decât cazul extrem al alterității deja existente în Dumnezeul creat după asemănarea intelectului, nu a sentimentului.

Toate aceste considerații dovedesc că Dumnezeul asemănării cu omul trece cu ușurință în Dumnezeul diferenței față de om. După cum am văzut, mecanismele explicative feuerbachiene au la bază în primul rând iluzia, prin care

[128] *Ibidem*, p. 276.
[129] *Ibidem*, p. 279.

această trecere se face cu ușurință, în al doilea rând răsturnarea schemei hegeliene a obiectivării–alienării, acestora adăugându-se atât existența unor alterități deja date, precum specia umană și natura, cât și existența unor conflicte interioare omului însuși, cum ar fi cel dintre rațiune și sentiment. *Oriunde apare o contradicție, iar asemănările umane sunt puse în pericol de neasemănarea divină, Feuerbach transformă această neasemănare într-un argument pentru alteritatea divină.* Dumnezeu e conceput ca diferit și exterior omului tocmai în baza acestor diferențe. Natura e deja diferită de om, de aceea ea are toate calitățile Dumnezeului *exterior*, în vreme ce pentru calitățile interioare e nevoie de imaginație și iluzie pentru a le face neasemenea și a salva iluzia alterității divine. Dumnezeul diferit de om își face astfel intrarea în teoria proiecției, dar nu pentru multă vreme: antropologia ateistă parcurge al treilea moment al schemei hegeliene, cel al reaproprierii, care la Feuerbach înseamnă critica religiei și, în ultimă instanță, constituirea antropologiei înseși.

Critica religiei sau despre reapropriere

Critica religiei

Reaproprierea, ultimul dintre cele trei momente ale conștiinței de sine, ce se suprapune semantic peste momentul hegelian, reprezintă la Feuerbach o revenire a conștiinței religioase la sine însăși prin conștientizarea adevărului ateu și, totodată, antropologic: a înțelege că secretul teologiei este antropologia înseamnă a conștientiza esența religiei și, în același

timp, a avea suficiente motive pentru declanșarea criticii. Cunoscut pentru critica sa religioasă, ce va fi desăvârșită de viitorii maeștri ai suspiciunii, Marx, Nietzsche și Freud, Feuerbach se va ocupa în principal de critica religiei creștine, dar își va dezvolta teoria proiecției și în legătură cu religia în genere, propunând, aproape în stil hegelian, depășirea ei. În capitolul de față am avut ocazia să ne întâlnim cu reducția antropologică feuerbachiană cu privire la geneza și ființa credinței religioase; paginile care urmează vor amplifica și vor dezvolta celebra critică a lui Feuerbach, echivalentă cu momentul reaproprierii conștiinței religioase de sine, ceea ce devine aici trecerea de la credință la ateism. Reaproprierea sfârșește inevitabil în teza depășirii religiei prin anihilarea ei.

Feuerbach anunțase în prefața la *Esența creștinismului* intenția de a expune „elementele"[130] critice pentru o filosofie pozitivă a religiei și a revelației, prin pozitiv înțelegând depășirea universului fantastic și misterios religios, precum și pe cel speculativ hegelian, în direcția unei fundamentări materialiste.[131] Critica a fost reluată neîncetat, teoriile îmbogățindu-se sau suferind revizuiri, într-o deschidere către schimbare inerentă intenției inaugurale nesistematice.[132] În fond, atitudinea este explicabilă: în măsura în care nu se susține, hegelian, existența unui adevăr doar ca rezultat al sistemului, ci ca urmare a unei reflecții atente, orice modificare ulterioară rămâne posibilă. Oricum, rezultatul criticii susține teza că religia este o formă de antropomorfism cu rădăcini în structura conștiinței de sine și a diferențierii acesteia față de natură și

[130] Cu alte cuvinte Feuerbach nu avea intenția hegeliană a construirii unui sistem, fapt de altfel dificil dat fiind că punctul de plecare nu era ființa pură, ci diversitatea materialistă a naturii.

[131] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 3.

[132] Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p. 14.

față de celălalt. Doar zeii pot satisface dorința de a depăși atât legile și necesitatea naturii, cât și nevoia de recunoaștere, insuficientă în cazul când e oferită de persoane finite.[133] Tabloul clinic al omului religios dezvăluie astfel niște dorințe cu valoare de simptom pentru dezordinea afectivă, religia încercând să trateze un fel de „boală a iubirii".[134] Concluzia lui Feuerbach, pe care am mai pomenit-o de câteva ori până acum este că „*Omul este Dumnezeul creștinismului, iar antropologia este secretul teologiei creștine*".[135]

În baza acestei răsturnări fundamentale, teismul este criticat de Feuerbach și etichetat ca „negativ", în timp ce ateismul reprezintă, tocmai dimpotrivă, eliberarea. Odată conștientizată substanța antropologică a religiei, conceptul lui Dumnezeu rămâne fără fundament, prăbușindu-se împreună cu toate pretențiile sale de absolut. Negativismul credinței e recognoscibil în faptul că lumea și omul erau în fața lui Dumnezeu similare nimicului, că Dumnezeu avea ființă, existând înainte de creație, pe când lumea și omul nu erau decât forme ale neantului, înființate din atotputernicia divină, dar pasibile de distrugere și moarte în orice moment. Pentru cel care crede „nu există o putere și o frumusețe a naturii, o virtute a omului", pentru că el „ia totul de la om și natură, pentru a împodobi și a preamări prin aceasta pe dumnezeul său".[136] Negativismul e vizibil și în conflictele sângeroase pe care credința le-a provocat, conflicte a căror cauză este pentru Feuerbach tocmai considerarea lui Dumnezeu ca diferit de om și având o existență separată – „principiul suprem metafizic al sângeroaselor jertfe

[133] *Ibidem*, p. 63.

[134] *Ibidem*, p. 221.

[135] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 440 (subl. aut.).

[136] Ludwig Feuerbach, „Prelegeri asupra esenței religiei, 1845", p. 219.

omenești", „fundamentul prim al tuturor grozăviilor, al tuturor scenelor înfiorătoare din tragedia istoriei religiilor".[137] Astfel, violența religioasă e înrădăcinată tocmai în neconștientizarea faptului că Dumnezeu e doar o proiecție a umanului. Nu e de mirare că reaproprierea conștiinței identității dintre Dumnezeu și om, adică ateismul, se dezvăluie ca soluție practică și neconflictuală. Puse față în față, teismul și ateismul sunt ca negativul și pozitivul, într-un conflict ireconciliabil, din care doar ultimul trebuie să iasă învingător:

> Dumnezeu este gelos pe natură, pe om, cum am văzut mai înainte; numai el vrea să fie venerat, iubit, slujit, numai el vrea să fie ceva, restul trebuie să fie nimic, adică teismul este invidios pe om și pe lume; nu le îngăduie nimic bun. Invidia, pizma, gelozia sunt pasiuni distrugătoare, negative. În timp ce ateismul este liberal, generos, larg; el îngăduie oricărei ființe voința și talentul său; el se bucură din inimă de frumusețea naturii și virtutea omului; bucuria, iubirea nu distrug, ci dau viață, afirmă.[138]

Pasajul este elocvent și trimite la depășirea necesară a religiei, ca soluție pașnică la conflictele religioase, trecând sub tăcere atât potențialul pacinic al credinței creștine ingenue, necontaminată de puterea istorică, precum și potențialul exploziv al ateismului însuși, care poate îngădui pe orice om, mai puțin pe cel credincios!

Un alt mod al reaproprierii este și conștientizarea religiei ca autoiluzionare a conștiinței religioase. Am văzut că iluzia are un rol deosebit în momentul alienării, adică al obiectivării ca altul a Dumnezeului proiectat de conștiință. Credinciosul preferă lucrului existent (a se citi material și empiric) imaginea, preferă copia în locul originalului și aparența în locul

[137] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 257.

[138] Ludwig Feuerbach, „Prelegeri asupra esenței religiei, 1845", p. 220.

esenței, căci „*sfântă* pentru el este numai *iluzia*, *profan* însă *adevărul*".[139] Feuerbach împinge această contradicție până la capăt și consideră că sfințenia maximă reprezintă gradul maxim al iluziei și, totodată, gradul maxim al absenței adevărului. Semnele exterioare ale credinței și existența Bisericii nu sunt decât simptome ale absenței adevăratei religiozități în favoarea iluziei religiei.[140] Cu alte cuvinte, religia însăși a fost depășită de iluzia religiei, menținută de structurile ecleziale. Cu atât mai mare este iluzia, cu cât nu mai are nevoie de niciun fel de principiu de cultivare, mulțumindu-se cu fantezia de a-și rezolva problemele în cer, în Dumnezeul care e tot ce inima dorește și cere, „*toate lucrurile, toate bunurile*".[141] Conștiința antropologică, în mișcarea de reapropriere, nu va mai transforma imaginile nici în idei, nici în substanțe, ci le va păstra ca imagini, ca iluzii, refuzând atât „pragmatologia mistică" a mitologiei creștine, cât și ontologia filosofiei speculative a religiei, în favoarea unei patologii psihice.[142] În calitate de critică a religiei, conștiința antropologică asumă ferm ideea că teologia este „*credința în fantome*", teologia comună avându-și fantomele ei „în imaginația sensibilă", iar teologia speculativă „în abstracția nesensibilă".[143]

Antropologia ateistă scoate, de asemenea, în evidență faptul că între rațiune și credință conflictul este irezolvabil. Ruptura dintre cele două, tipic modernă și absolutizată de Iluminism, poate fi mai întâi formulată ca o incongruență între știință și religie, o idee preluată și fructificată ulterior cu asu-

[139] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 21 (subl. aut.).

[140] *Ibidem*, p. 21.

[141] *Ibidem*, p. 279.

[142] *Ibidem*, p. 6.

[143] Ludwig Feuerbach, „Teze preliminare pentru reforma filozofiei, 1842", p. 50.

pra de măsură de către marxism. Din simplul fapt că Dumnezeu este considerat imaterial se poate conchide că materia este „un lucru de nimic", „o neființă"[144], ceea ce anihilează importanța unei gândiri științifice care să pornească de la materie, iar nu de la Dumnezeu. Excesul de teorie în acest salt de la imaterialitatea divină la materialitatea lumii anulează bucuriile pe care autonomia rațiunii științifice o poate oferi: „religia nu știe nimic despre bucuriile gânditorului, nimic despre bucuriile cercetătorului naturii, nimic despre bucuriile artistului".[145] Interesat numai de Dumnezeu, adică manifestându-se ca ființă egoistă care-și urmărește doar mântuirea personală, omul credincios nu mai poate poseda „simțul pentru știință".[146] Contradicția e radicală și necesită suprimarea unuia din termeni: „Cred în dumnezeu însemnează: eu cred că nu există nici natură, nici necesitate. Sau renunțăm la credința în dumnezeu, sau renunțăm la fizică, astronomie, fiziologie! Nimeni nu poate servi la doi stăpâni".[147] Or Dumnezeu se identifică tocmai cu „lipsa de teorie", cu „noaptea teoriei" și cu „ignoranța care *rezolvă* toate îndoielile, fiindcă le *doboară* pe toate". Concluzia, pentru Feuerbach, este una singură: în privința raportului dintre știință și religie,

[144] Ludwig Feuerbach, „Principiile filosofiei viitorului, 1843", p. 58.

[145] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 255. Feuerbach pune pe același plan gândirea științifică și gândirea filosofică și artistică, în numele autonomiei gândirii înseși. Firește că opinia aceasta e destul de bizară și de falsă, dată fiind lunga istorie ontoteologică și raporturile reale dintre teologie și știință.

[146] Ludwig Feuerbach, „Pierre Bayle, o contribuție la istoria filozofiei și a omenirii", în *Feuerbach*, p. 109. Feuerbach nu mai distinge între egoismul de a dobândi mântuirea și egoismul de a câștiga lumea aceasta, fiindcă dacă ar face-o ar observa că egoismul ce se găsește în dorința de glorie științifică sau de bunăstare materială e cu mult mai prezent.

[147] Ludwig Feuerbach, „Prelegeri asupra esenței religiei, 1845", p. 213.

„Noaptea este mama religiei", noapte a neștiinței și a lipsei de rațiune liberă.[148]

În privința raportului dintre credință și rațiune, Feuerbach declară că refuză să mai cadă în vechea ispită a dogmaticilor catolice și protestante privind concordanța dintre rațiune și credință.[149] Esența credinței nu se întemeiază pe concordanța dintre rațiune și credință, ci pe deosebirea lor.[150] Credința corupe sentimentul adevărului[151], iar *„obiectele credinței sunt în contradicție, în chip necesar cu natura și cu rațiunea care reprezintă natura lucrurilor"*.[152] Dogma religioasă este o îngrădire arbitrară a spiritului, *„o interdicție expresă de a gândi"*, contrazicând rațiunea în sine, indiferent de conținutul ei. Dogma e perfidă, înșală rațiunea și uită că adevărul e dezinteresat.[153] Pe scurt, „rațiunea este regula, credința – excepția de la regulă"[154], ceea ce conduce la o contradicție inevitabilă care se va regăsi și la nivelul persoanei individuale, creștinul, de pildă, aflându-se „într-o permanentă discordie și contradicție cu sine", într-o sfâșiere între rațiune și credință.[155]

---

[148] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 252.

[149] *Ibidem*, p. 26.

[150] *Ibidem*, p. 5.

[151] Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p. 132. Când afirmă așa ceva este evidentă că adevărul pe care-l vizează Feuerbach este de natură strict raționalistă.

[152] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 390 (subl. aut.).

[153] Vezi Ludwig Feuerbach, „Pierre Bayle, o contribuție la istoria filozofiei și a omenirii", p. 107. Din nou Feuerbach cade în capcana de a considera gândirea dogmatică drept o gândire care se exersează asupra naturii și nu asupra lui Dumnezeu.

[154] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 5.

[155] Ludwig Feuerbach, „Aforisme postume", în *Feuerbach*.

Critica doctrinei creștine

Critica doctrinei creștine a fost pasul firesc pentru critica idealismului absolut. Creștinismul era pentru Hegel religia absolută, în care conștiința de sine a Spiritului ajunsă la maturitate mai avea de făcut un singur pas, cel filosofic, pentru o deplină cunoaștere de sine. Critica creștinismului a însemnat pentru Feuerbach continuarea criticii hegelianismului dar, în aceeași ordine a depășirii religiei, ea s-a vrut o critică în vederea progresului omenirii către o etapă nonreligioasă și științifică. Totodată, critica creștinismului reprezintă, în aventura răsturnată a conștiinței de sine, momentul reaproprierii, identic cu conștientizarea esenței antropologice a creștinismului și cu necesitatea interpretării ateiste a religiei. Vom analiza, în continuare, din multitudinea criticilor feuerbachiene, critica revelației, a Treimii și contradicția dintre credință și iubire.

Critica revelației creștine

Feuerbach a criticat mai întâi revelația, susținând că îndepărtarea de ea înseamnă maturizarea intelectului. Contradicția dintre rațiune și credință se aplică și în acest caz: a crede în revelație e identic cu a nu avea încredere în rațiune, ceea ce conduce la o stare de contradicție interioară cu sine însuși și înlocuirea necesității intelectuale cu un „arbitrar sfidător" și cu „minciuni sfruntate". Concluzia, de-a dreptul sofistică, e posibilă, după părerea noastră, prin confuzia posthegeliană între adevărul științific și adevărul revelației: a crede în revelație înseamnă, pentru Feuerbach, a păcătui față de Duhul Sfânt![156]

[156] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 274.

Explicația respectă schema antropologiei feuerbachiene și susține că între rațiunea umană și revelație există doar o iluzorie diferență, de vreme ce revelația a luat naștere din Dumnezeul rațiunii umane. Revelația e un fel de proiecție umană care se reîntoarce ulterior la sine, iar Feuerbach este cel care denunță adevărul acestei întoarceri: „în revelație omul *pornește de la sine, pentru ca să se întoarcă din nou la sine pe un drum ocolit*"[157], orice revelație a lui Dumnezeu fiind doar „*revelarea naturii* omului".[158]

Critica Treimii

Critica lui Feuerbach la adresa Divinității nu se se rezumă doar la revelarea proiecției umanului și naturalului în Dumnezeu, ci scoate în evidență și anumite contradicții pe care le explică de asemenea antropologic. Dumnezeu este, de exemplu, sensibil, fiindcă i s-au atribuit atribute ale sensibilității, dar în același timp El e considerat și nesensibil, după ce aceste predicate i se răpesc, ajungând în situația paradoxală a unei existențe „*sensibil nesensibilă*", contradicție care conduce în mod logic la ateism.[159] Treimea reprezintă proiecția facultăților sufletești ale omului, rațiune, simțire și voință, fiind, așadar, atât „rezultatul conceptual al deosebirilor esențiale, pe care omul le percepe în ființa omului"[160], cât și o proiecție a relațiilor care au la bază relația eu–tu.[161] Pentru Feuerbach aceste relații sunt transformate iluzoriu în substanțe și persoane reale, ceea ce

[157] *Ibidem*, p. 269.

[158] *Ibidem*.

[159] *Ibidem*, p. 261.

[160] *Ibidem*, p. 297.

[161] Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p. 79. Într-adevăr, Feuerbach scrie că „Secretul trinității este secretul vieții sociale,

afirmă adevărul politeismului în defavoarea celui al monoteismului, o altă contradicție creștină.[162]

> Trinitatea este contradicția dintre politeism și monoteism, dintre fantezie și rațiune, dintre închipuire și realitate. Fantezia este trinitatea, rațiunea-unitatea persoanelor. Conform rațiunii, cele *deosebite* sunt numai *deosebiri*, conform fanteziei, *deosebirile* sunt lucruri *deosebite*, care prin urmare suprimă unitatea ființei divine. Pentru rațiune, persoanele divine sunt fantome, pentru imaginație, ființe. Trinitatea îl împinge pe om să gândească contrariul a ceea ce își închipuie și să-și închipuie contrariul a ceea ce gândește, să gândească fantome drept ființe.[163]

Dacă Tatăl este proiecția și obiectivarea intelectului, Fiul este în viziunea feuerbachiană obiectivarea imaginației și a sentimentului. Feuerbach are o atitudine arianistă fiindcă tinde să-l considere pe Fiul o ființă subordonată, „primul creat", în opoziție cu Crezul care susține că nu e creat („făcut"), ci născut.[164] De altfel, ori de câte ori vorbește despre Hristos, Feuerbach o face într-o manieră „reticentă și depreciativă"[165], tinzând să-l considere un răspuns la nevoia de fericire a omului, principiu prin care se explică de altfel și Întruparea. Secretul Întrupării e secretul iubirii lui Dumnezeu față de om, adică, în interpretarea lui Feuerbach, iubirea omului față de sine însuși.

---

colective – secretul lui eu și tu" (Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 373).

[162] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 300. Contradicția aceasta ar putea fi definită ca o contradicție între imaginație și rațiune (vezi Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 617).

[163] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, pp. 296-297 (subl. aut.).

[164] *Ibidem*, p. 258.

[165] Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 614.

Față de Duhul Sfânt poziția lui Feuerbach este și mai depreciativă, considerând că Trinitatea este de fapt o Binitate, fiindcă Duhul Sfânt, pe care-l consideră doar o relație între Tatăl și Fiul, devine persoană printr-o hotărâre arbitrară[166], un fel de obiectivare absurdă a conceptului comunității[167] – referința fiind în acest caz evident hegeliană.

Prin toate aceste critici la adresa Treimii, conștiința antropologică desacralizează Dumnezeul creștinismului, ceea ce constituie pentru Feuerbach scopul momentului reapropierii, al revenirii la sine a conștiinței umane alienate.

Credință vs. iubire

Una dintre cele mai elaborate critici feuerbachiene este cea care tratează contradicția dintre credință și iubire, vizibilă în contradicția dintre dogmatică și morală.[168] Ruptura dintre ele este pentru filosoful german radicală și seamănă cu raportul dintre conștient (credința) și inconștient (iubirea). Credința nu-i decât o opinie, „dar o opinie care valorează nu ca opinie, ci ca adevăr".[169] Întrucât credința e despotică, e necesar ca ea să fie fixată ca dogmă, iar aceasta, odată stabilită, atrage după sine rezolvarea unor alte chestiuni, ceea ce se va face tot prin intermediul dogmelor, rezultatul fiind „o multitudine împovărătoare de dogme".[170]

Raportul dintre credință și iubire se suprapune pentru Feuerbach peste raportul dintre intoleranță și toleranță. Păr-

[166] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 197.
[167] Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 615.
[168] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 415.
[169] Ludwig Feuerbach, „Aforisme postume", p. 255.
[170] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 317.

tinitoare, distingând între cei pentru Hristos și cei împotriva Lui, credința nu cunoaște imparțialitate: „Credința este în mod esențial – *intolerantă* – *prin esență*, deoarece de credință se leagă în chip necesar iluzia că *menirea sa este menirea lui Dumnezeu, onoarea sa, onoarea lui* Dumnezeu".[171] Continuându-și critica și având în vizor credința în varianta ei patologică, adică plină de mândrie, Feuerbach diagnostichează că în credință „*rezidă un principiu al răului*"[172], explicabil prin diferențierea între credincioși și necredincioși, linia de demarcație constituind și limita dintre bine și rău. Infernul a fost inventat de credință, nu de iubire și nu de rațiune, fiindcă pentru iubire infernul este „o grozăvie", iar pentru rațiune „o absurditate".[173]

> *Ceea ce Dumnezeu condamnă, condamnă și credința* și invers. Credința este un foc care mistuie fără cruțare *contrariul* său. Acest *foc al credinței*, considerat ca *esență obiectivă*, este *mânia* lui Dumnezeu sau, ceea ce este același lucru, *iadul*; căci evident iadul își are temeiul său în mânia lui Dumnezeu. Dar acest iad credința îl are *în sine însăși*, în sentința sa de condamnare. Flăcările iadului sunt numai scânteile din privirea distrugătoare, aprinsă de mânie, pe care credința o aruncă asupra necredincioșilor.[174]

În măsura în care-și atribuie adevărul, credința separă, fiindcă neagă tot ce nu este conform cu adevărul propriu. Fără să vadă că jertfele au fost abolite prin jertfa Fiului lui Dumnezeu, Feuerbach consideră că, dimpotrivă, credința jertfește neîncetat pe om lui Dumnezeu[175], într-o aceeași dimensiune

[171] *Ibidem*, p. 322 (subl. aut.).
[172] *Ibidem*, p. 319 (subl. aut.).
[173] *Ibidem*, p. 325.
[174] *Ibidem*, p. 322 (subl. aut.).
[175] *Ibidem*, p. 431.

a intoleranței, transformând istoria creștinismului într-o istorie însângerată și oribilă:

> Credința osândește; toate acțiunile, toate mentalitățile, care contrazic iubirea, umanitatea, rațiunea, corespund credinței. Toate ororile *istoriei religiei creștine*, despre care credincioșii noștri spun că ele *nu* provin din creștinism, se trag – *deoarece sunt izvorâte din credință* – din creștinism.[176]

Deși în paragraful de mai sus este vizat creștinismul, Feuerbach va aminti și credința islamică, la fel de intolerantă în numele argumentului că „*ceea ce Dumnezeu respinge, omul nu trebuie să primească*, nici să cruțe; aceasta ar fi o *critică* a judecății divine"; prin urmare „Mahomedanii stârpesc pe necredincioși prin foc și sabie, creștinii – cu *flăcările iadului*".[177] Această trecere în ură și în persecuție a credinței este, potrivit lui Feuerbach, necesară, în măsura în care nu e stopată „de o putere străină, de puterea iubirii, omeniei, a sentimentului de dreptate".[178] Aici e și mai vizibilă diferențierea în exces a credinței de iubire, ceea ce constituie, după părerea noastră, o patologie a credinței înseși.

Iubirea, celălalt pol, se află, potrivit lui Feuerbach, în contradicție cu credința, în acest punct critica filosofului ajungând la accente evident tendențioase. Credința e „contrariul iubirii", iar iubirea este „*identică cu rațiunea*".[179] Acolo unde porunca iubirii se referea și la vrăjmași, Feuerbach va citi doar vrăjmașii personali, iar nu pe vrăjmașii credinței, exclusivismul acesteia rămânând o limită indepasabilă: „iubirea *creștină* nu iubește decât ceea ce este creștin".[180] „*A-l iubi pe omul care*

[176] *Ibidem*, p. 325 (subl. aut).
[177] *Ibidem*, p. 319 (subl. aut.).
[178] *Ibidem*, p. 328.
[179] *Ibidem*, p. 324 (subl. aut.).
[180] *Ibidem*, p. 320.

nu crede în Cristos, este un păcat contra lui Cristos, înseamnă *a iubi pe dușmanul lui Cristos*."[181]

Rostită în acest fel, critica iubirii creștine afectează și universalitatea ei, transformând-o într-o iubire particulară, tocmai prin faptul că i se adaugă atributul de „creștină". Fără să vadă că iubirea naturală este ea însăși limitată la subiectivismul persoanei, în vreme ce, iubirea ca poruncă a lui Dumnezeu depășește această limitare, Feuerbach susține o iubire fără limite religioase, un fel de iubire pe care o putem considera de-a dreptul naivă. Iată descrierea ei, de un idealism la care Hegel nu ar fi subscris niciodată:

> Adevărata iubire *își este de ajuns* sieși; ea n-are nevoie de vreun titlu particular, de vreo autoritate. Iubirea este *legea universală a inteligenței și a naturii* – ea nu e nimic altceva decât realizarea unității genului pe calea sentimentului.[182]

Lipsa de universalism se răsfrânge și asupra iubirii hristice, considerată o iubire derivată din natura umană a lui Hristos, nu din sine.[183] Concluzia este cea a unei iubiri fără credință și a unei credințe fără iubire, adică a manifestării contradicției dintre cele două: „Iubirea creștină *n-a biruit iadul*, deoarece *n-a biruit credința. Iubirea este în sine necredincioasă, credința însă – lipsită de iubire*".[184]

---

[181] *Ibidem*, p. 320 (subl. aut.). După cum se poate observa, tendențiozitatea lui Feuerbach e maximă. În fapt, în iubirea lui Dumnezeu nu există condiție, necredinciosul excluzându-se singur în virtutea libertății sale, tocmai pentru că a ales deja. Nu există mistic refuzat, ci doar mistic eretic.

[182] *Ibidem*, p. 335 (subl. aut.).

[183] *Ibidem*, p. 335.

[184] *Ibidem*, p. 334 (subl. aut.). Opinia este, deși foarte postmodernă, semănând cu teoria lui Vattimo a iubirii fără adevăr, imposibil de argumentat până la capăt. Cum ar putea exista iubire necondiționată de credință? Fidelitatea

Soluția este înlocuirea iubirii creștine cu cea naturală, bazată pe senzualitate și „alterată de religie" și pe raporturile dintre bărbat și femeie.[185] Repudiată de asceza creștină, senzualitatea se regăsește în mod compensatoriu în Dumnezeu însuși, Dumnezeu devenind mire sau mireasă pentru călugărița sau călugărul care au refuzat senzualitatea pământească.[186]

Contradicția dintre credință și iubire devine astfel vârful de lance al criticii feuerbachiene și ea este expusă de Feuerbach într-un paragraf încărcat cu antiteze:

> … iubirea dezvăluie esența ascunsă a religiei, iar credința constituie forma ei conștientă. Iubirea identifică pe om cu Dumnezeu, pe Dumnezeu cu omul, de aceea pe om cu om; credința desparte pe Dumnezeu de om, deci pe om de om; căci Dumnezeu nu e nimic altceva decât noțiunea generică, însă interpretată în mod mistic, a umanității; de aceea, despărțirea lui Dumnezeu de om este despărțirea omului de om, destrămarea legăturii comune. Prin credință, religia intră în contradicție cu moralitatea, cu rațiunea, cu simplul simț de adevăr al omului; prin iubire însă ea se opune din nou acestei contradicții. Credința izolează pe Dumnezeu, îl face o ființă *deosebită*, *alta*; iubirea generalizează; ea face din Dumnezeu o ființă *comună*, a cărei iubire este tot una cu iubirea față de om. Credința dezbină pe om în *interior*, *cu sine însuși*, prin urmare și în exterior; iubirea vindecă rănile pe care le provoacă credința în inima omului. Credința face din credința în Dumnezeul său *o lege*; iubirea este *libertate*, ea nu osândește nici măcar pe ateu, fiindcă ea însăși este atee, fiindcă ea însăși neagă, dacă nu totdeauna teoretic, cel puțin practic, existența lui Dumnezeu deosebit, opus omului.[187]

dintre cei ce se iubesc este ea însăși credință. Binele din iubire este el însuși credință, fiindcă răul, cu cât mai mare, cu atât distruge mai repede iubirea. Conceptul de iubire e cu putință numai pe baza credinței.

[185] Henri Arvon, „Feuerbach Ludwigh (1804-1872)", pp. 547-548. Dragostea sexuală ar constitui modelul pentru raporturile umane în genere.

[186] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 59.

[187] *Ibidem*, pp. 313-314 (subl. aut.).

În opinia noastră, întreaga critică pe care o face Feuerbach credinței se adresează nu credinței adevărate, care nu concepe în chip evident să se despartă de iubire, ci unei credințe patologice și orgolioase, pe care istoria a cunoscut-o, din păcate și în ciuda creștinismului însuși, adeseori. Credința fără iubire este o credință în care Dumnezeu a murit, o credință pe care intelectul și-o revendică *prin uitare fundamentală* față de poruncile iubirii față de semeni. Este un exces al rațiunii care uită, prin absolutizare, că menirea ei e să conducă omul către dragoste, este o distincție maniheistă între rațiune și iubire, între teologie și mistică. O teologie mistică, adică o atitudine de dragoste nu subiectivistă și pietistă, ci bazată pe rațiuni doctrinare, presupune o *poruncă* a iubirii, cum este cea evanghelică, iar nu o iubire naturală. Iubirea de vrăjmași nu-i defel naturală, de aceea critica lui Feuerbach la adresa credinței vizează doar patologia și eșecurile istorice ale credinței. Contradicția dintre credință și iubire este de fapt falsă și e urmarea gândirii scolastice și a teologiei occidentale în care s-a perpetuat divorțul dintre teologie și mistică. Raționalismul și pietismul rămân în afara posibilităților de sinteză prin situarea lor extremă. Soluția teoretică și în același timp critică la adresa lui Feuerbach este modul în care teologia ortodoxă s-a înțeles pe sine ca teologie mistică, accentuând că trăirea religioasă este o trăire doctrinară, nu subiectivistă.

Depășirea religiei

„Dumnezeu a fost primul meu gând, rațiunea cel de al doilea, omul cel de al treilea și ultimul meu gând”[188], scria Feuerbach, surprinzând o evoluție care se identifică, de fapt,

[188] Ludwig Feuerbach, „Principiile filozofiei, 1843-1844”, p. 79.

cu evoluția depășirii religiei. De la Dumnezeu la rațiune și de la Dumnezeu la om, direcția e evidentă și fervoarea „evanghelică”[189] nu-i lipsește celui care, în acest punct, e mai apropiat de Hegel decât ar vrea să recunoască.[190] Dacă religia creștină este o alienare a omenescului omului, nu e mai puțin adevărat că, prin teologia sa apofatică, ea conține și calea depășirii acestei alienări. Feuerbach nu face decât să denunțe o linie ce se afla deja ca ontoteologie, atingând maximum de manifestare în filosofia lui Hegel, cu toate că linii tradiționale se pot găsi și aici.

Dacă la Hegel depășirea religiei însemna filosofie, în cazul lui Feuerbach teologia e depășită prin antropologie și reapropriere critică a conștiinței religioase, demers prin care Dumnezeu își dezvăluie adevărata esență, fie umană, fie conformă naturii, ateismul fiind o urmare logică și necesară a acestei constatări.[191] Umanitatea devine conștientă că esența pe care o credea religioasă trebuie reapropriată, iar calitățile umane, proiectate până atunci în Dumnezeu, trebuie să se reîntoarcă la om, pentru beneficiul omului. Reaproprierea parcurge trei etape, de la confundarea omului cu Dumnezeu, prin proiecția asemănărilor, la alienarea conștiinței umane *ca* Dumnezeu extern și transcendent, de unde prin trezirea antropologică toate acestea se reîntorc, dezdumnezeite, în locul de unde plecaseră, adică la om.[192] Antropologia, ca mister al teologiei, readuce, potrivit lui Feuerbach, religia la adevărul ei:

> … religia nu are conștiința caracterului uman al conținutului ei; mai degrabă ea se opune omului sau cel puțin *nu recunoaște* că

[189] Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p. 5.

[190] P. Preuss, „Feuerbach on Man and God”, p. 212.

[191] Vezi Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, p. 27.

[192] A se vedea și Henri Arvon, „Feuerbach Ludwigh (1804-1872)”, p. 548.

> conținutul ei este omenesc. De aceea, punctul necesar de cotitură al istoriei este această *mărturie* și *recunoaștere pe față* că conștiința lui Dumnezeu nu e nimic altceva decât conștiința genului, că omul poate și trebuie să se înalțe numai peste limitele individualității sau personalității sale, dar nu peste legile, *determinările esențiale ale genului său*, că omul nu poate gândi, presimți, reprezenta, simți, crede, voi, iubi și venera, ca ființă *absolută*, *divină*, nicio *altă ființă* decât *ființa omenească*.[193]

De la „esența copilăriei omului"[194], după cum e definită religia, la conștiința umanității ei, constituită de ateismul antropologic, distanța trebuie parcursă în primul rând prin cultură. Imaginația – dominantă în stările de neștiință, de sărăcie și de incultură – rămâne în urmă în progresul spontan al culturii și emancipării. Religia e o primă formă de cultură[195], dar cultura trebuie să devină o ultimă formă de religie, în sensul că e chemată s-o înlocuiască. Cât timp religia nu e depășită, ea rămâne un obstacol în calea progresului material și moral modern.[196] Pentru a se ocupa cu cele de aici, făcându-și viața mai bună, trebuie să renunțe la cele spirituale și la promisiunile unei vieți viitoare.[197] De asemenea, legătura nemijlocită a omului cu Dumnezeu trebuie ruptă prin susținerea unor cauze mijlocitoare, de esență științifică. „Cauza intermediară este o capitulare a intelectului necredincios față de inima ce încă crede."[198]

Odată cu progresul cultural și științific are loc transferul valorilor din zona religiosului în cea naturală: așa cum

---

[193] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 339 (subl. aut.).

[194] Ludwig Feuerbach, „Prelegeri asupra esenței religiei, 1845", p. 210.

[195] *Ibidem*, p. 211.

[196] Henri Arvon, „Feuerbach Ludwigh (1804-1872)", p. 548.

[197] Ludwig Feuerbach, „Prelegeri asupra esenței religiei, 1845", p. 216.

[198] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 248.

par „vrednic de râs și de neînțeles" porunci religioase ale bunei-cuviințe naturale care altădată erau formulate ca porunci divine, tot astfel vor apărea în viitor comandamentele religioase actuale:

> … când oamenii vor ieși din starea noastră de cultură aparentă, din epoca barbariei religioase, le va părea de neînțeles că au trebuit să-și închipuie poruncile moralei și ale iubirii de oameni, pentru a le împlini, drept poruncile unui dumnezeu care îi răsplătește pentru respectarea acelora și îi pedepsește pentru nerespectarea lor.[199]

Astăzi, după două războaie mondiale, pare naivă credința lui Feuerbach că progresul se va impune iremediabil și religia va fi depășită în ciuda oricăror rezistențe, împotriva conspirației „întregului gen omenesc", dar atunci o asemenea încredere era ferită de ironie: „… dacă stă în natura umană ca religia creștină să dispară, aceasta se va întâmpla fie că rezistăm, fie că nu".[200] Ipoteticul „dacă" din acest exemplu e pus de Feuerbach doar retoric, credința lui în progres fiind de nezdruncinat. Importanța politicii și a materialismului îl fac ca, în cele din urmă, depășirea și progresul să privească religia și filozofia deopotrivă: „*Nicio* religie – este religia mea; *nicio* filozofie – filozofia mea".[201]

Negația religiei, argumentată de teoria proiecției în Dumnezeu a esenței omului și a esenței naturii, conduce la ateism, „secretul religiei înseși"[202]: „Desigur, o urmare a teoriei mele este că nu există dumnezeu, adică nu există o ființă abstractă, nesensibilă, deosebită de natură și om, care hotărăște,

[199] Ludwig Feuerbach, „Prelegeri asupra esenței religiei, 1845", p. 212.
[200] Ludwig Feuerbach, „Aforisme postume", p. 258.
[201] Ludwig Feuerbach, „Principiile filozofiei, 1843-1844", p. 80.
[202] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 18.

după bunul ei plac, destinul lumii și al omenirii".[203] Ateismul era deja prezent în viața oamenilor, numai că la modul nedeclarat, sub forma unui „*ateism subtil, șiret*", ori de câte ori activitățile umane îl ignorau pe Dumnezeu în mod practic, deși teoretic se încăpățânau să-L mențină într-o „existență *negativă*, o existență *fără existență*".[204] Dacă Dumnezeu nu există, lumea de dincolo este suprimată, ceea ce are drept consecință afirmarea lumii de aici, deci progresul umanității.[205] Valorile aflate în Dumnezeu sunt reapropriate de om prin conștiința absenței divinului, morala redevine naturală, redescoperind că misterele iluzorii ale religiei sunt de fapt manifestări comune și cotidiene ale naturalului.[206] Ateismul, adică „renunțarea la un dumnezeu deosebit de om" devine obligatoriu și dobândește un rol politic[207], pe fundalul încrederii că progresul și depășirea religiei sunt unul și același proces, istoric necesar. Este ceea ce va crede și ateismul militant al marxismului ce va veni. Și, într-un fel neașteptat, este ceea ce nu s-a întâmplat, religia revenind și redevenind importantă în postmodernitate, concomitent cu existența progresului material, ca și cum contradicția pusă atât de radical între lumea de aici și lumea de dincolo n-ar fi fost decât un efect excesiv al Iluminismului, iar nu o contradicție naturală. Critica ateismului lui Feuerbach și denunțarea lui se reimpune, dintr-o dată, de la sine, cu atât mai mult cu cât teologia a recunoscut deja idolul de pe chipul Dumnezeului ontoteologiei și, nu mai puțin, de pe cel al antropologiei ateiste.

---

[203] Ludwig Feuerbach, „Prelegeri asupra esenței religiei, 1845", p. 188.

[204] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 46.

[205] Ludwig Feuerbach, „Prelegeri asupra esenței religiei, 1845", p. 220.

[206] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, p. 345.

[207] Ludwig Feuerbach, „Necesitatea unei reforme a filozofiei, 1842", în *Feuerbach*, p. 46.

Critica interpretării lui Feuerbach

Feuerbach este astăzi criticabil, iată o poziție de care nu se mai îndoiesc prea mulți, oricum nu dintre cei ce au conștiința revenirii religiei în lumea postmodernă. E criticabil atât din punct de vedere filosofic, cât și teologic. În primul rând rămâne o problemă nerezolvată abstracționismul unui filosof care a vrut să înainteze într-atât în restaurarea importanței materiei și a datelor empirice încât să depășească însăși filosofia: esența omului, care deține predicatele perfecte ale oamenilor individuali, rămâne o abstracție nedorită pentru gândirea lui Feuerbach.[208] După cum avea să-i replice Max Stirner, marea iluzie a omului nu e Dumnezeu ca subiect, ci gândirea asupra esenței perfecte a omului.[209] Infinitatea determinațiilor speciei umane, opusă finitudinii aceloraşi determinații la nivel individual, reprezintă un salt dificil de parcurs de gândirea materialistă, salt care poate sta cât un cap de acuzare. Formulată feuerbachian, acuzarea ar putea arăta astfel: *secretul materialismului lui Feuerbach este idealismul*.

Feuerbach a considerat religia și morala într-o contradicție pe care timpurile recente nu o mai acceptă. Morala naturală este o iluzie dificil de susținut, odată cu religia prăbușindu-se practic și cel mai important fundament al unei morale universale. Religia nu corupe morala ci, dimpotrivă, îi oferă o substanță altfel imposibilă și relativizabilă în exces, până la trecerea în contrariul său. Pentru o morală neipocrită, credința are un rol indiscutabil. Ratzinger a subliniat importanța pe

[208] Emilio Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 621.

[209] Vezi Lawrence S. Stepelevich, „Max Stirner and Ludwig Feuerbach", *Journal of the History of Ideas* 39, 3 (1978), p. 460.

care credința religioasă o are pentru fundamentarea moralei.[210]

Într-o situație nu mai puțin dificilă se află concepția lui Feuerbach că religia și cultura ar fi contradictorii, cultura urmând să ia locul religiei odată cu venirea timpurilor noi. Arta creștină cu maiestuoasele ei catedrale și inefabila iconografie este o mărturie greu de îndepărtat printr-un singur gest, fie el și cel al ateismului antropologic. Rațiunea religioasă nu este incapabiă de teorie artistică, așa cum nu e lipsită nici de gândire speculativă. Concedierea grăbită a marilor realizări ale spiritului artistic religios ține cel puțin de o fervoare atee la fel de neculturală precum cea religioasă (când aceasta se manifestă distructiv). Feuerbach nu scapă de un spirit al contradicției pe care filosofia lui Hegel în proiecta înspre cerul Spiritului absolut. Într-adevăr, este uluitoare accentuarea religiei împotriva culturii, a vieții de aici împotriva vieții de dincolo, a lui Dumnezeu împotriva libertății omului. Portretul lui Dumnezeu este adeseori unul extrem, Dumnezeul-abstracție fiind vinovat de orice nerealizare în lumea concretă și materială a vieții de aici. Contradicțiile acestea sunt doar manifestări ale excesului dialectic și nu se susțin întotdeauna. Astăzi e de altfel dificil de asumat caracterul distructiv, din punct de vedere cultural, al credinței, iar despre opoziția sau succesiunea religiei și culturii nici nu se poate vorbi. Adevărul ei este, din nou în termeni răsturnați feuerbachieni, doar o iluzie a proiecției atee, o manifestare a dorinței de progres și de salt dincolo de religie, iar nu o realitate.

[210] Jürgen Habermas și Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, traducere de Delia Marga, introducere de Andrei Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005, pp. 99-115. Vezi și Andrei Marga, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 269-274, 317-322.

În ce privește potențialul conflictual al credinței, pe Feuerbach îl denunță, văzându-l lichidat doar odată cu conștientizarea faptului că Dumnezeu este același cu omul, lucrurile sunt de asemenea criticabile. Potrivit lui Feuerbach, teismul ar fi conflictual, ateismul pașnic, teză neadevărată din cel puțin trei motive. În primul rând pentru că Feuerbach transferă violent încărcătura conflictuală în numele lui Dumnezeu către credința adevărată, care susține pacea, fără să țină seama de eșecul *istoric* al creștinismului, cu repercusiuni în credința *teoretică* în Dumnezeu, și de conexiunea dintre violență și lipsa credinței autentice. Violența religioasă are la bază, în cele mai multe cazuri, o necredință sau cel mult o credință strâmbă, eretică, maculată de voința de putere. În al doilea rând, a existat și există în istorie o manifestare pașnică și benefică a credinței. Cât bine nu se face *în numele lui Dumnezeu*? Feuerbach trece sub tăcere consecințele firești ale credinței care înseamnă mai întâi de toate îmbrățișarea binelui și realizarea lui *în această lume*, chiar dacă în numele celei viitoare. În fine, în al treilea rând, ateismul este el însuși de o violență fără seamăn, după cum o arată cifrele morților din gulagurile comuniste ale secolului trecut, iar acesta e un adevăr de un empirism care nu poate fi contestat. În comparație cu acest ateism eficace în câmpurile morții, ateismul lui Feuerbach pare naiv și încărcat cu sublimități idealiste.

Din punct de vedere teologic Feuerbach a fost criticat încă de la scandalul apariției *Esenței creștinismului*. Feuerbach ateul a fost însă considerat nu de puține ori și nu fără simțul paradoxului, un fel de teolog. Bruno Bauer îl descria în cuvintele „cel mai mare mistic din toate timpurile”[211], iar Max Stir-

[211] Apud Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p. 135.

ner sublinia excesul de pietate și faptul că în loc să distrugă religia, Feuerbach o perfecționează[212]: nu luptă el să păstreze toate calitățile dumnezeiești la îndemâna omului chiar atunci când încearcă să-L îndepărteze pe Dumnezeu, subiectul acestor predicate?[213] Feuerbach argumentează adeseori că scrierile lui nu înseamnă reducerea la nimic a credinței, teologiei și a lui Dumnezeu. În locul nihilismului rămâne în picioare o reducție la antropologie, iar acest contact cu antropologia a fost uneori considerat benefic pentru înnoirea teologiei protestante: potrivit lui Karl Barth, Feuerbach ar fi doar un „nefericit iubitor al teologiei"[214], fiindcă, dacă e citit cu atenție, se poate observa admirația pentru creștinismul ortodox al începuturilor, diferit de creștinismul modern, raționalizat.[215]

Feuerbach e benefic și pentru denunțarea exceselor teologice ale raționalismului și pietismului care au pierdut legătura cu trăirea începuturilor, așadar pentru diagnosticarea decadenței creștinismului modern. El știe că Dumnezeul filosofiei „nu mai este Dumnezeul religiei"[216], recunoscând, așadar, deriva ontoteologică a teologiei, și idolatria conceptului divin: „Filozofia modernă a pornit de la teologie – ea însăși nu e nimic altceva decât teologia dizolvată și prefăcută în filozofie".[217] Cu toate acestea Feuerbach n-a reușit să ajungă la Dumnezeul cel viu (ar fi avut oare cum?), criticile lui la adresa celui conceptual fiind însă extreme.

---

[212] Vezi Lawrence S. Stepelevich, „Max Stirner and Ludwig Feuerbach", p. 458.

[213] Vezi Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p. 102.

[214] Apud *ibidem*, p. 9.

[215] Garrett Green, *Theology, Hermeneutics, and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, p. 106.

[216] Ludwig Feuerbach, „Aforisme postume", p. 254.

[217] Ludwig Feuerbach, „Principiile filosofiei viitorului, 1843", p. 61.

În concluzie, antropologia lui Feuerbach este tributară Dumnezeului conceptual așa cum apare în Hegel, adică acelui concept fără distanță, fără mister, pe care rațiunea îl poate supune analizei până în ultimul detaliu. Feuerbach va face, în acest sens, doar un singur pas mai departe, pentru a arăta că tot ceea ce a devenit comprehensibil, poate sta foarte bine în omul însuși, fără a mai avea nevoie de o obiectivare exterioară sub un nume respectabil și unic. Discuția despre predicatele divine este improprie, fiindcă în acord cu teologia apofatică niciunul dintre aceste predicate nu descriu cu adevărat pe Dumnezeul cel incomprehensibil. În fond, argumentarea în favoarea teoriei proiecției umanului în Dumnezeu, care dobândește astfel existență, suferă de *petitio principii*, fiindcă prin înlăturarea incognoscibilității divinului această teorie presupune deja umanul în toate atributele și calitățile atribuite lui Dumnezeu. Nicio distanță a necunoașterii nu se pune *în mod serios și fără suspiciuni* între rațiunea atotputernică și conceptul divinului, de aceea nu e nicio mirare că, în cele din urmă, concluzia este ateismul. Aceasta ar trebui să fie concluzia logică atunci când în cauză se află idolul lui Dumnezeu, adică Dumnezeul inventat, și ea se poate transforma într-o șansă pentru căutarea Dumnezeului adevărat, neepuizat nici de predicate, nici de numele divine, nici de argumentele rațiunii și, la limită, nici măcar de ateismul ce se consideră pe sine onest sau riguros.

CONCLUZII

Deși suspiciunea față de religie apare cu mult mai devreme, în perioada Renașterii, abia creditul definitiv al Iluminismului față de rațiune a marcat decisiv, din punct de vedere teoretic, atitudinea de retragere a încrederii în instituțiile religioase și în religie în general. Reforma dovedise posibilitatea alternativei, deschizând drumul pluralismului religios și aruncând cel puțin o *suspiciunea parțială*, îndreptată împotriva Catolicismului medieval și a abuzurilor sale; dar încrederea absolută în rațiunea umană – până într-acolo încât adevărul nu și-a mai putut purta numele decât validat de acest tribunal suprem – a constituit cotitura și începutul veritabil al unei suspiciuni care a luat în vizor nu doar o formă istorică a creștinismului, ci religia însăși.

Kant a constituit un moment decisiv, mai întâi prin critica metafizicii și „răsturnarea copernicană" realizată de idealismul transcendental, mai apoi prin trasarea liniilor pentru o religie care să se situeze „doar în limitele rațiunii". Ar putea fi considerat un pas înapoi față de afectul antireligios al Iluminismului francez, dar încercarea kantiană de a-l recupera pe Dumnezeu din perspectiva rațiunii practice n-a fost altceva decât o accentuare a agnosticismului: Dumnezeu nu mai putea fi cunoscut cu rațiunea teoretică, iar învățăturile Bisericii trebuiau să treacă în plan secund, cedând locul postulatelor rațiunii practice și imperativelor morale emancipate de argumentele tradiției. Revelația își pierdea din importanță,

consecința fiind ocuparea prim-planului de către religiile naturale, fapt ce va marca astfel ceea ce ar putea constitui cea mai riguroasă fundamentare filosofică a începtului suspiciunii față de religie.

Critica teologică a Dumnezeului moral kantian se bazează în primul rând pe paradoxul ce se insinuează în raportul dintre conceptul teoretic al divinului, oferit de rațiunea pură – pe care Kant îl consideră doar regulativ (nu și constitutiv) – și postulatul practic al existenței lui Dumnezeu. Acesta din urmă, având totuși nevoie de un Dumnezeu care să garanteze moralitatea, se folosește de conceptul Lui neștiințific (fiindcă doar regulativ) livrat de rațiunea teoretică pură, acceptând că Dumnezeu trebuie să fie moral, atotputernic, omniscient etc. Din punct de vedere teologic recunoaștem aici urmele Tradiției, adică raportul dintre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu (prezentă în kantianism ca agnosticism) și utilitatea sa practică, pe care creștinismul răsăritean a validat-o ca pe o cale mistică, așadar, mai mult decât morală.

În al doilea rând, prezența apofatismului denunță ca idol moral conceptul kantian de Dumnezeu, arătând că incomprehensibilul nu poate fi redus nici la nivelul agnosticismului rațiunii teoretice, nici la nivelul postulatului rațiunii practice, iar moralitatea, deși necesară atunci ca și astăzi, e doar o cale către Dumnezeul cel viu, cel adevărat și totodată cel aflat dincolo de toate.

Hegel a păstrat încrederea în rațiune a Iluminismului, dar a depășit divergențele acestuia, subliniind identitatea dintre absolutul religiei creștine și absolutul filosofiei – Spiritul universal în manifestarea lui. Filosofia spiritului e în strânsă legătură cu știința logicii și filosofia naturii, istoria însăși fiind o mișcare prin care Dumnezeu coboară pentru a

se reîntoarce apoi la El însuși, cuprinzând în Sine întreaga existență. Aventura Spiritului este în același timp devenire continuă, recognoscibilă ca spirit subiectiv (antropologia, fenomenologia spiritului, psihologia), spirit obiectiv (dreptul, moralitatea, etica) și Spirit absolut (arta, religia revelată, filosofia). Aflată pe ultimul stadiu, filosofia cuprinde adevărul creștinismului și îl exprimă în forma maximală a conceptului, opinie ce a constituit punctul de plecare în divergențele posthegeliene și totodată nucleul pentru suspiciunea radicală față de religie. Fără hegelianismul ateu de stânga, nu ar fi ușor de pus sub semnul suspiciunii gândirea „prințului filosofilor", dată fiind fie și numai reconcilierea hegeliană dintre teologie și filosofie și încrederea în creștinism ca religie absolută.

Cu toate acestea, critica teologică dezvăluie consecințele idealismului absolut al lui Hegel, adică semnele suspiciunii viitoare față de credința religioasă, în efectele atotputerniciei rațiunii. Enumerate pe scurt, acestea ar fi: diferența ontologică dintre Dumnezeu și creație nu este trasată suficient de panspiritualismul hegelian, care fie poate fi astfel asemănat cu panteismul, fie poate să conchidă, cum a făcut-o Feuerbach la puțin timp după Hegel, că spiritul divin și cel uman sunt identice, în fapt neexistând decât cel uman; pozitivarea negativului, din mișcarea dialectică, rămâne o problemă insolubilă pentru teologie și un posibil cal troian pe care ateismul îl livrează teologiei; raționalismul extrem care crede că-l poate cunoaște pe Dumnezeu fără rest – în pofida incomprehensibilității ființei divine exprimate de Tradiția Bisericii de Răsărit – reprezintă un ajutor orgolios pentru orice spirit suspicios față de divin (într-adevăr, de la încrederea că L-ai cunoscut pe deplin pe Dumnezeu, chiar cu ajutorul Lui,

până la ispita luciferică de a-L depăși nu mai rămâne decât o infimă distanță!); doctrina hegeliană a Treimii care, în încercarea de a se acorda cu sistemul idealismului absolut, se îndepărtează de înțelegerea teologică, constituie de asemenea un punct câștigat pentru critica antiteologică.

Raporturile Spiritului universal cu istoria și importanța acordată conceptului a deschis, într-un fel, calea către eshatologiile istorice de tip marxist. Religia nu a fost ridicată la concept, după cum credea Hegel, ci Dumnezeul apofatic a fost coborât la conceptul de spirit și, prin aceasta, inundat de posibilitățile istoriciste pe care stânga hegeliană și urmașii ei aveau să le folosească din plin. Diminuarea lui Dumnezeu prin atotputernicia rațiunii a dus la încă o idolatrie metafizică și conceptuală a divinului, chiar dacă acest proces n-a fost în intenția lui Hegel, ci doar în aventurile urmașilor săi.

Feuerbach a fost veriga (una dintre cele mai importante) pentru trecerea de la sistemul lui Hegel la critica marxiană a religiei. Prin ateismul lui antropologic și răsturnarea hegelianismului, suspiciunea devine normativă, dovadă stând afirmațiile că teologia nu-i decât antropologie, iar Dumnezeu nu-i decât proiecția sublimă a perfecțiunilor speciei umane. Așadar, teoria hegeliană a mișcării spiritului este inversată: în loc ca natura să fie obiectivarea Spiritului, Dumnezeu apare ca obiectivare a spiritului uman. Asemănările cu Dumnezeu sunt proiecții ale omului *într-un* Dumnezeu asemănător, deosebirile sunt dorințe și compensări ale slăbiciunilor umane extrapolate *ca* Dumnezeu diferit, iar critica ateistă a religiei reprezintă conștientizarea acestei alienări și reaproprierea de către om a tuturor calităților, așa arată tripartiția interpretării pe care am oferit-o gândirii lui

Feuerbach. De altfel, dacă Feuerbach nu a fost considerat un veritabil maestru al suspiciunii, ci doar un precursor, faptul se datorează păstrării axiologiei creștine, chiar dacă redusă antropologic. Prin urmare, diferența dintre începutul suspiciunii și maeștrii acesteia stă în faptul că la Kant, Hegel și Feuerbach, axiologia religioasă își păstrează încă fascinația, chiar redusă la valori atee ori purtând nume nereligioase, secularizate, pe când în cazul „maeștrilor suspiciunii" – Marx, Nietzsche și Freud – nimic nu rezistă din interpretările religioase anterioare, radicalismul criticii fiind fără rest.

O critică din perspectiva teologiei apofatice se poate formula și în cazul lui Feuerbach. În fond, ceea ce are el în vedere, atunci când rămâne în sfera calităților și perfecțiunilor umano-divine, adică în orizontul unei potențiale teologii afirmative, este același Dumnezeu conceptual care a suferit însă reducția antropologică. Dumnezeul cel viu, incomprehensibil, al Tradiției este ratat chiar de această reducție care, deși critică față de conceptul hegelian al divinului, are totuși un parcurs invers celui al transfigurării apofatice ortodoxe. Apofatismul trece de la afirmații, prin negații, către întâlnirea cu Dumnezeul cel adevărat, în timp ce reducția antropologică feuerbachiană parcurge drumul invers, de la atributele divine către recunoașterea lor ca atribute umane.

Față de această critică teologică, se poate formula o obiecție legitimă: nu cumva apelul insistent la Dumnezeul cel viu îl aruncă pe Acesta într-o ultimă idolatrie, la fel de subversivă și la fel de raționalistă? În fond ce diferență este între conceptul ontoteologic al divinului și *conceptul* „Dumnezeului viu", a cărui recurență în paginile acestei cărți a fost dominantă? Răspunsul nu poate fi decât unul singur: în măsura

în care apofatismul nu destituie orgoliul conceptual, ispita idolatriei e evidentă. A vorbi despre Dumnezeul cel viu nu înseamnă a-L cuprinde pe Cel de necuprins, ci doar a indica posibilitatea experierii Lui. Iar despre experiența apofatică însăși, aceasta depășește simplul registru speculativ, și ține mai curând de viețuirea întru Duhul, în Biserică, după marile modele de sfințenie, dar și în adevăr. Trebuie spus că Dumnezeul viu este totdată Dumnezeul cel adevărat, Cel ce a spus despre sine „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine" (In 14, 6). Gândirea, în acest caz, de o importanță capitală pentru menținerea *adevărului*, nu este decât *o gândire transfigurată* de întâlnirea cu dragostea Celui aflat dincolo de toate, speculația teologică fiind mereu susținută de experiența mistică a Bisericii, hrănindu-se din ea și conducând către ea, sau nefiind deloc.

Până să ajungă însă să-și recunoască din nou limitele, altele decât cele kantiene, rațiunea antiteologică avea să treacă, foarte schematic spus, de la autoritatea absolută a criticismului transcendental și a idealismului absolut, la rațiunea care suspectează. Abia mai târziu, în secolul al XX-lea, când calea avea să se fi dovedit una însângerată, rațiunea îi va face din nou loc credinței religioase. Până aici mai era însă ceva istorie de parcurs, o istorie bântuită de spectrele suspiciunii. Prevestiți deja, Marx, Nietzsche și Freud, maeștrii ei incontestabili, își strigau venirea.

BIBLIOGRAFIE & INDEX

Bibliografie

***, *Feuerbach* (= Texte filozofice), studiu introductiv de C.I. Gulian, Editura de Stat pentru Literatură Științifică, București, 1954.

Anselm din Canterbury, Sf., *Proslogion*, traducere de Alexander Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996.

Arvon, Henri, „Feuerbach Ludwigh (1804-1872)", în *Enciclopaedia Universalis. Dictionaire des Philosophes*, 2e édition, Enciclopaedia Universalis & Albin Michel, Paris, 2001, pp. 545-550.

Beiser, Frederick, *Hegel*, ediție de Routledge Philosophers, Routledge, New York – London, 2005.

Blaga, Lucian, „Eonul dogmatic", în *Trilogia cunoașterii*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Minerva, București, 1983, pp. 195-304.

Bourgeois, Bernard, „Hegel (1770-1831)", în Jacqueline Russ (ed.), *Istoria filosofiei: Triumful rațiunii*, vol. 3 (= Inițieri în filosofie), Univers Enciclopedic, București, 2000, pp. 111-162.

Brito, Emilio, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1 (= Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCXXV A), Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Walpole, MA, 2010.

Burbidge, John, „Is Hegel a Christian?", în David Kolb (ed.), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, State University of New York Press, New York, 1992, pp. 93-107.

Caldwell, Peter C., „Ludwig Feuerbach and German Radicalism", *German History* 26, 1 (2008), pp. 115-128.

Chiril al Alexandriei, Sf., *Despre Sfânta Treime* (= PSB 40), traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

Ciomoș, Virgil, *Conștiință și schimbare în* Critica rațiunii pure. *O perspectivă arhitectonică asupra kantianismului* (= Academica), Humanitas, București, 2006.

Descartes, René, *Două tratate filozofice: Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, traducere de Constantin Noica, Humanitas, București, 1992.

Dionisie Areopagitul, Sf., *Despre teologia mistică*, în *Opere complete* (= Colecția cărților de seamă), traducere de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, pp. 247-250.

Evans, Stephen C., „Kant and Kierkegaard on the Possibility of Metaphysics", în D.Z. Phillips și Timothy Tessin (ed.), *Kant and Kierkegaard on religion*, Macmillan, London, 2000, pp. 3-24.

Feuerbach, Ludwig, *Esența creștinismului*, traducere de P. Drăghici și Radu Stoichiță, studiu introductiv de I. Cernea, Ed. Științifică, București, 1961.

Flonta, Mircea, „Ideea kantiană a luminării", în Mircea Flonta și Hans-Klaus Keul (ed.), *Filosofia practica a lui Kant* (= Seminar), Polirom, Iași, 2000, pp. 243-268.

Flonta, Mircea, *Kant în lumea lui și în cea de azi. Zece studii kantiene* (= Seminar. Filosofie), Polirom, Iași, 2005.

Gilson, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995.

Godzieba, Anthony J., „Feuerbach and the Interpretation of Religion", *Theological Studies* 58, 3 (1997), pp. 551-553.

Green, Garrett, *Theology, Hermeneutics, and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Grigore de Nazianz, Sf., *Cele 5 cuvântări teologice* (= Dogmatica), traducere de Dumitru Stăniloae, Anastasia, București, 1993.

Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, traducere de Delia Marga, introducere de Andrei Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005.

Harvey, Van A., *Feuerbach and the Interpretation of Religion* (= Cambridge Studies in Religion and Critical Thought), Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1995.

Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului* (= Cogito), traducere de Virgil Bogdan, IRI, București, 2000.

Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filozofie a religiei* (= Paradigme), traducere de D.D. Roșca, Humanitas, București, 1995.

Hegel, G.W.F., *Scrieri teologice de tinerețe: Viața lui Iisus* (= Colecția de studii și eseuri), traducere de Alexandru Boboc, Paideia, București, 1995.

Hegel, G.W.F., *Spiritul creștinismului și destinul său* (= Colecția cărților de seamă), traducere de Dragoș Popescu, Paideia, București, 2002.

Hegel, G.W.F., *Știința logicii*, traducere de D.D. Roșca, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, Humanitas, București, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia naturii*, vol. 2, traducere de Constantin Floru, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia științelor filozofice: Filozofia spiritului*, vol. 3, traducere de Constantin Floru, Humanitas, București, 1996.

Hersch, Jeanne, *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, traducere de Drăgan Vasile, Humanitas, București, 1994.

Hodgson, Peter C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Hondt, Jacques D', *Hegel și hegelianismul* (= Filosofie), traducere de Nicolae Râmbu, Polirom, Iași, 1998.

Ică jr, Ioan I., *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis, Sibiu, 2008.

Jaeschke, Walter, „Philosophical Theology and Philosophy of Religion", în David Kolb (ed.), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, State University of New York Press, New York, 1992, pp. 1-18.

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, IRI, București, 1999.

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Științifică, București, 1969.

Kant, Immanuel, *Religia doar în limitele rațiunii*, traducere de Rodica Croitoru, Bic All, București, 2007.

Kojève, Alexandre, *Introducere în lectura lui Hegel* (= Filosofie contemporană), traducere de Ed Pastenague, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

Kołakowski, Leszek, *Principalele curente ale marxismului. Fondatorii*, vol. 1, traducere de S.G. Drăgan, prefață de Vladimir Tismăneanu, Curtea veche, București, 2009.

Leighton, J.A., „Hegel's Conception of God", *The Philosophical Review* 5, 6 (1896), pp. 601-618.

Levesque, Paul J., „Feuerbach and the Interpretation of Religion", *The Review of Metaphysics* 51, 3 (1998), pp. 691-693.

Marga, Andrei, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj-Napoca, 2010.

Marga, Andrei, *Introducere în filosofia contemporană* (= Colegium Filosofie), Polirom, Iași, 2002.

Marga, Andrei, *Religia în era globalizării*, ediția a II-a, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2004.

Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Quadrige/Presse Universitaire de France, Paris, 1991.

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.

Maxim Mărturisitorul, Sf., „Cuvânt ascetic", în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. 2, traducere, introducere și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, Harisma, București, 1993, 25-59.

Noica, Constantin, *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1991.

Noica, Constantin, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel* (= Zeitgeist), prefață de Sorin Lavric; cu o scrisoare a lui Emil Cioran în loc de postfață, Humanitas, Bucureşti, 2009.

Nys, Martin J. De, „Philosophical Thinking and the Claims of Religion", în David Kolb (ed.), *New Perspectives on Hegel's Philos-*

ophy of Religion, State University of New York Press, New York, 1992, pp. 19-26.

Palmquist, Stephen, *Kant's Critical Religion*, Ashgate, Aldershot, 2000.

Penzel, Klaus, „Feuerbach and the Interpretation of Religion. By Van A. Harvey. Cambridge Studies in Religion and Critical Thought 1. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1995. ix + 319 pp", *Church History: Studies in Christianity and Culture* 66, 03 (1997), pp. 629-630.

Phillips, D. Z.; Tessin, Timothy (ed.), *Kant and Kierkegaard on religion*, Macmillan, London, 2000.

Preuss, P., „Feuerbach on Man and God", *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie* 11, 02 (1972), pp. 204-223.

Râmbu, Nicolae, „Hegel secret și secretul lui Hegel", în Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul* (= Filosofie), Polirom, Iași, 1998, pp. 5-17.

Reardon, Bernard M.G., *Kant as Philosophical Theologian*, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1988.

Rocker, Stephen, „The Integral Relation of Religion and Philosophy in Hegel's Philosophy", în David Kolb (ed.), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, State University of New York Press, New York, 1992, pp. 27-37.

Rockmore, Tom, *Înainte și după Hegel* (= Universitaria), traducere de Cecilia Tohăneanu, Ed. Științifică, București, 1998.

Rockmore, Tom, „Ludwig Feuerbach", în Richard H. Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1999, pp. 549-552.

Roover, Jakob de, „An Unhappy Lover of Theology: Feuerbach and Contemporary Religious Studies", *J Am Acad Relig* 71, 3 (2003), pp. 615-635.

Rossi, Philip, „Kant's Philosophy of Religion", în Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/kant-religion, data accesării: 16 ianuarie 2011.

Russel, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1961.

Russell, Norman, *Cyril of Alexandria* (= The Early Church Fathers), Routledge, London & New York, 2000.

Savin, Ioan Gheorghe, *Apologetica*, vol. 1, ediție îngrijită și redactată de Radu Diac, Anastasia, București, 2002.

Scruton, Roger, *Kant* (= Maeștrii spiritului), traducere de Laurențiu Staicu, Humanitas, București, 2006.

Singer, Peter, *Hegel* (= Maeștri spirituali), traducere de Cătălin Avramescu, Humanitas, București, 1996.

Sprigge, T.L.S., *The God of metaphysics: being a study of the metaphysics and religious doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T.H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A.N. Whitehead, Charles Hartshorne, and concluding with a defence of pantheistic idealism*, Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford – New York, 2006.

Stăniloae, Dumitru, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993.

Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Stepelevich, Lawrence S., „Max Stirner and Ludwig Feuerbach", *Journal of the History of Ideas* 39, 3 (1978), pp. 451-463.

Strawson, P.F., *Limitele rațiunii: un eseu despre Critica rațiunii pure a lui Kant*, traducere de Valentin Cioveie, Humanitas, București, 2004.

Tofan, Ioan Alexandru, *Logica și filosofia religiei. O re-lectură a prelegerilor hegeliene*, Ed. Academiei Române, București, 2010.

Turcan, Nicolae, „Apofatism *vs.* gândire dogmatică (I)", *Tribuna* 189 (2010), p. 22.

Turcan, Nicolae, „Apofatism *vs.* gândire dogmatică (II)", *Tribuna* 191 (2010), p. 25.

Turcan, Nicolae, *Credința ca filosofie. Marginalii la gândirea Tradiției* (= Theologia Socialis 15), prefață de Radu Preda, Eikon, Cluj-Napoca, 2011.

Turcan, Nicolae, „Kant și Dumnezeul moral. O lectură teologică", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthdoxa* LVI, 1 (2011).

Vianu, Ştefan, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, Bucureşti, 2005.

Webb, Clement C.J., *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1926.

Windelband, Wilhelm, *Filosofia iluminismului german*, traducere de Vasile Muscă, Decalog, Satu Mare, 1997.

Windelband, Wilhelm, *Filosofia kantiană*, traducere de Marius Mureșan, Grinta, Cluj-Napoca, 2005.

Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1970.

Wood, Allen W., *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1978.

Yannaras, Christos, *Heidegger și Areopagitul*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Anastasia, București, 1996.

Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclesială*, traducere de Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996.

Index de nume şi termeni

A

absolut 40, 80, 90, 108, 170, 220
acosmism 108
adevăr 11-12, 18, 23, 27, 37-39, 48, 59, 64, 67, 75, 81, 87, 90, 93, 96, 99-100, 103, 112, 115-116, 118, 120, 123-124, 126, 128, 133-138, 140, 142-145, 147-148, 151, 162, 164, 169, 173, 175-176, 178, 191-192, 195, 197-202, 204-205, 207, 212-213, 219, 221, 224
agnosticism 40, 77, 92-93, 121, 137, 219-220
alienare 157-159, 166-167, 179-180, 186, 191, 194, 207, 222
Anselm de Canterbury, Sf. 30-31
antinomie 25, 42-43, 47, 58, 60, 97-98, 181
antiteză 99-100, 132, 160, 205
antropologie 102, 106, 156, 159, 164, 166, 175, 178, 184, 189, 191, 195, 199, 207, 210, 214, 222
a posteriori 20, 23, 98
a priori 20-23, 30, 35, 51, 60-61, 70, 76, 95-97
argumentul fizico-teologic 30
argumentul ontologic 30, 32-35, 78-80, 120-121
artă 68, 102, 113, 147, 221
asemănare 124, 157-158, 165, 167-175, 177, 179, 180, 183-184, 186, 188-190
Atanasie cel Mare, Sf. 131

ateism 12, 46, 103-108, 110, 114, 140, 148, 156, 158-159, 166, 169-170, 174, 176, 178, 186, 191-194, 198-199, 205, 207-210, 212-213, 215, 221-223

B

Barth, Karl 214
Bauer, Bruno 104, 155, 213
Berkley 23
Biblie/Sf. Scriptură 43, 107, 118, 134
Biserica Catolică / Catolicismul 65-66, 81, 109, 122, 137, 146, 172, 219
Biserica Ortodoxă / Ortodoxia 19, 36, 38, 41, 44-45, 48, 79, 124, 129, 131, 145, 159, 189, 221, 224
Biserică, sens generic 18, 66-69, 71-72, 75-76, 80, 109, 135-137, 140, 189, 195, 219
Blaga, Lucian 40
Bruxelles 244

C

categorii 21-24, 27, 30, 35, 40, 43, 50-51, 66, 94-96, 111-112, 119, 122, 143, 146
certitudine 12, 48, 64, 91, 133, 143, 165
Comte, Auguste 11
concept 20, 23, 26, 29, 31-34, 37, 39-40, 42-43, 45-47, 50, 55, 59-60, 63, 66, 72, 78-80, 86, 89, 92-94, 96-97, 99-102, 104, 111, 113-114, 116, 120-121, 122, 125-127, 129, 132, 135, 137-139, 141-143, 147, 149, 152, 158-159, 163, 168, 172, 193, 199, 201, 214-215, 220-224
condiții de posibilitate 21, 23, 27, 45, 57-58, 62
conștiință 12, 18, 35, 54, 57, 60-61, 72, 87-88, 91, 94-96, 98, 104-106, 112-113, 115-116, 123-124, 126-128, 132-133, 135-136, 143, 156-158, 161, 163, 169, 177, 180, 182-183, 186, 189, 191-192, 194-195, 198, 201, 207-208, 210-211
cosmologie 25, 27, 29-30, 59, 169
credință 11-12, 17, 19, 29, 35-36, 38, 40-42, 44, 46, 48, 52, 56, 61-64, 66-68, 71-76, 80, 88, 102, 107, 112, 115-116, 132-137, 139-141,

143, 161, 168, 173, 175, 178, 192-198, 201-206, 209, 211-214, 221, 224
creștinism 41, 64-65, 73, 75-76, 81, 89, 99, 103-104, 109-111, 117, 119, 122-124, 140, 148, 155, 157-158, 160-161, 164, 166, 169, 171-172, 176-177, 179-180, 183-189, 192-198, 200-201, 203, 205-206, 208-210, 213-214, 219-221
criticism 12, 18, 49, 224
cultură 91, 208-209, 212
cunoaștere 13, 20-29, 34-35, 37-46, 48-50, 56-57, 67, 71-72, 78, 87, 92-95, 97-98, 103-104, 111-112, 120-124, 128, 136, 139, 141, 144, 147, 151, 164, 181, 190, 198

D

datorie 51-56, 58, 62, 66-67, 70-71, 74
Descartes, René 11-12, 29, 31-33, 79, 165
determinație 97, 99, 114, 125, 129, 132
devenire 86, 99-100, 124, 133, 180, 221
dialectică 85, 87-88, 92-93, 96, 98-101, 104, 110-111, 128-129, 148, 150, 152, 179, 221
diferență 31, 40, 71, 85, 94, 99, 109, 117, 119, 121-122, 127-128, 130-131, 145-147, 150, 157-159, 165, 167, 170, 179-180, 182-191, 199, 221, 223
diferența ontologică 109, 130, 146, 150, 179, 221
Dionisie Pseudo-Areopagitul, Sf. 37, 39, 43, 146
dogmă 37, 40-41, 44-45, 48, 57, 67, 73, 80, 110, 120, 138, 172, 177, 201
dragoste/iubire 13, 51, 53-54, 62, 70, 127-128, 159, 161, 169-177, 188, 193-194, 198, 200-206, 209
dualism 101, 189
Duhul Sfânt 79, 126, 131, 134, 136, 171, 181, 198, 201
Dumnezeu 12, 15, 17, 19-20, 25-27, 29, 30-49, 52-53, 56-58, 60, 62-65, 67-69, 71-73, 75, 77-81, 93-94, 102, 104, 105-109, 111-117, 120-122, 124-139, 141-146, 148-150, 153, 156-159, 163-191, 193-197, 199-215, 219-224

E

Eckhart, Meister 122
egoism 54, 176-178, 187, 196
emancipare 17, 72-73, 156, 208
empirism 21, 213
Engels, Friedrich 155
epistemologie 28
euharistie 79, 137
Eutihie 171
Evul Mediu 43, 109
experiență 20-21, 25-28, 30, 41-42, 45, 48, 67, 70, 86, 146, 149, 151, 159, 165
exterioritate 23, 101, 117, 137

F

fatalism 107
fenomen 12, 22-25, 28, 30, 34, 38, 59-60, 71, 120, 151-152, 177
fenomenologie 85-88, 90, 95, 97, 104, 107, 113, 129, 133, 143-144, 151, 157
fericire 52-56, 62-63, 157, 168-169, 187, 200
Feuerbach, Ludwig 11-12, 104, 153, 155-189, 191-215, 221-223
Fichte, Johann Gottlieb 87-88, 93
ființă 26, 32-35, 37-38, 43, 46, 52, 91-93, 99-101, 121-122, 124, 127, 129, 146, 170-171, 173, 175, 178, 180-183, 186-190, 192, 199-200, 208, 221
filosofie 11, 18-19, 22-23, 29-30, 32, 36, 39, 41-43, 48, 56, 76, 85-90, 92-94, 96-97, 99, 101-121, 123-127, 130, 132-133, 135-136, 138-152, 155-156, 159, 160-165, 167, 170, 180, 192, 195-197, 206-207, 209-212, 214, 220-221
finit 101, 111-112, 119, 121-122, 124, 130, 134, 139, 146, 150, 161-162
fizică 20, 196
Freud, Sigmund 11-12, 155-156, 177, 192, 223-224

G

Gaunilo 31-32
Grigore Palama, Sf. 181, 190

H

Habermas, Jürgen 212
har 66, 69-70, 130-131, 136
Harvey, Van A. 156-157, 166-167, 180, 184, 192, 197, 199, 207, 213-214
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 11-12, 79, 83, 85-152, 157, 159-163, 165, 167, 177, 179, 198, 204, 207, 212, 215, 220-223
hegelianism 87, 90, 98, 100, 103-104, 109, 117, 120, 122-123, 146, 148-149, 151-152, 160, 162-163, 179, 198, 221-222
Heidegger, Martin 37, 43
hermeneutică 104, 117, 149, 156-158
heterodoxie 103, 131
hristologie 124, 131-132

I

iad/infern 202-204
idealism absolut 83, 89, 165, 198, 221-222, 224
idealism transcendental 19, 21, 92, 219
Ideal transcendental 39, 45, 47
Idei transcendentale 24-25, 27
identitate 48, 85, 89, 94, 112, 114, 116-117, 123, 127, 129, 131, 137-139, 147, 150, 194, 220
idol/idolatrie 19, 65, 80-81, 150, 159, 210, 215, 220
Iisus Hristos/Cristos 45, 64, 79, 109-110, 128-134, 136, 138, 155, 168, 177, 200, 202, 204
Iluminism 12, 17, 53, 71, 88-89, 106, 109, 111, 113, 137-140, 148, 195, 210, 219-220
iluzia transcendentală 19, 36, 40-41, 96, 142
imanent 106
imperativ categoric 36, 53, 78

inconștient 87, 136, 201
îndumnezeire 42, 130, 168
infinit 33-34, 61, 93, 111-112, 121, 124, 146, 150, 161, 182
intelect 21, 23-24, 27-28, 30, 33-34, 50, 64, 79, 91, 94-98, 111-112, 137-139, 145-146, 170-171, 173, 179, 188-190, 198, 200, 206, 208
interioritate 23, 101, 135
intoleranță 201, 203
Întruparea/incarnarea 130-131, 173-175, 200
intuiție empirică 21-22, 26, 35, 50
intuiție intelectuală 24
Învierea 131, 133, 178
Islam 244

J

Jacobi, Friedrich Heinrich 106-107
judecăți analitice 20
judecăți sintetice 20, 96

K

Kant, Immanuel 12, 15, 17-22, 24-30, 33-37, 45, 47-78, 80-81, 86-88, 93-98, 106-107, 111, 118, 120-121, 138, 141-143, 147, 219-220, 223
Kojève, Alexandre 104-106

L

lege morală 52-64, 70, 72, 80, 170
Leibniz, Gottfried Wilhelm von 29
libertate 50-51, 57-60, 74, 76, 107, 123-124, 137-138, 142, 204-205, 212
logică 20, 25, 28, 32, 36, 40, 85, 90-94, 96-102, 108, 111, 114, 121-123, 126, 144, 162-163, 207, 215, 220
Lossky, Vladimir 146
Luteranism 137

M

Maica Domnului 170, 172
marxism 157, 196, 210
Marx, Karl 11-12, 104, 155-156, 160, 192, 223-224
matematică 20, 96-97
materialism 160, 164-165, 173, 209, 211
Maxim Mărturisitorul, Sf. 38, 81
Mendelssohn, Moses 107
metafizică 18-20, 22-24, 27-28, 35-36, 43, 47-49, 52-55, 57-59, 61-63, 70, 91, 102, 110-111, 114, 122, 219, 222
minuni 13, 67, 118, 178
mister 42, 67, 80, 140, 142, 144-146, 173, 175, 177-178, 186, 189, 207, 215
mistică 19, 37, 39, 41, 43-44, 47, 150, 189, 195, 206, 220, 224
moartea lui Dumnezeu 35, 37, 111
modernitate 11-12, 17, 88, 149, 151, 244
monofizism 130, 150
monoteism 184, 200
morală 17, 19, 29, 36, 46, 51-68, 70-72, 74-75, 77, 80, 156, 170, 173, 201, 209-212, 220

N

Napoleon Bonaparte 86
natură 23, 40, 43, 50, 56, 62, 78, 89-92, 96, 101-102, 124-126, 128-132, 139, 144-146, 150, 157-159, 164, 166-167, 173-174, 176, 178-181, 184-187, 191-194, 196-197, 199, 204, 207, 209, 220, 222
naturalism 165
neant 99-100, 193
nefericire 105-106, 129
negativ 41, 93-94, 132, 150, 158, 181, 193-194, 221
nemurire 17, 56-58, 60-61, 105
Nietzsche, Friedrich 11, 35, 37, 104, 155-156, 192, 223-224
nihilism 37, 189, 214

Noica, Constantin 32, 41-42, 90-91, 107, 148
noumen/lucru în sine 23-24, 28, 93-94

O

obiect 21, 24-25, 27, 30, 34, 45, 51, 53, 58, 70, 88, 93-95, 101, 114-116, 124, 127, 142, 161, 164, 173-174, 177, 182-183
obiectivare 157, 166-167, 191, 194, 201, 215, 222
ontologie 45, 107, 195
ontoteologie 27, 43, 49, 71, 77, 80, 103, 188, 207, 210

P

panenteism 109
panspiritualism 150, 221
panteism 106-109, 114, 150, 221
paradox 48, 56, 78, 87, 213, 220
percepție 87, 91, 145
pietism 138, 206, 214
Platon 98
politică 12, 80, 155, 160, 209
postmodernism 138
postmodernitate 151, 210
pozitiv 28, 44, 73, 118-119, 158, 181, 192, 194
preoți 73, 88
proiecție 156, 158-159, 165-167, 169, 171-174, 176-180, 182-185, 187-189, 191-192, 194, 199-200, 207, 209, 212, 215, 222
Protestantism 17, 66, 81, 122
psihologie 25, 27, 102, 221

R

raționalism 11, 112, 150-151, 214, 221
Ratzinger, Joseph 211-212
realitate 21-22, 26, 30, 33, 36, 59, 89, 96, 99-101, 112, 132, 139, 162-164, 170
reapropriere 157, 166-167, 178, 191-192, 194-195, 198, 201, 207

Reforma 12, 109, 219
Reimarus 12, 109, 219
religie 11-12, 17-19, 24, 28-29, 36, 48-49, 52, 63-67, 69-75, 77-78, 80-81, 83, 89, 93-94, 98, 102-125, 127, 129-133, 136, 138-149, 151-153, 155-158, 160-161, 163, 165-168, 174-177, 179, 181, 183-187, 191-198, 203, 205-212, 214, 219-222
Renașterea 109, 219
revelație 11, 18, 41, 44-48, 65-66, 107, 113, 117, 119, 123-124, 126-127, 142, 144, 192, 198-199
Revoluția franceză 12, 88
Ricœur, Paul 11-12, 156
rugăciune 69, 75, 99, 161, 177-178

S

scepticism 12, 28, 37, 40-41, 47-48
Schelling, Friedrich Wilhelm 87-88, 106
Schleiermacher, Friedrich 106, 141, 188
Schultz, F.A. 18
sentiment 94, 97, 104, 112, 114, 118, 133, 135-138, 140-144, 151, 157, 170, 172-173, 183, 188-191, 197, 200, 203-204
senzație 91
senzualism 165
Sf. Treime 40-41, 80, 111, 124-127, 144, 146, 150, 170-172, 186, 198-199, 201, 222
sinteză 21-22, 27, 35, 50, 65, 86, 97-100, 111-112, 132, 147, 167, 174, 206
sistem filosofic 48, 71, 77, 86-90, 92, 96, 103, 111, 119, 123, 126, 144, 146-151, 155, 192, 222
spațiu public 244
spirit 12, 17, 24, 26, 75, 85-92, 95-97, 99, 101-102, 104, 106-115, 118, 122-129, 131, 133-137, 139, 142-144, 146-147, 156-158, 164, 171, 173, 197, 212, 220-222
spiritualitate 81, 137, 188
Stăniloae, Dumitru 38-39, 42-44, 81, 124

știință 11, 20, 28, 48, 52, 60, 91-92, 95-97, 102-103, 106, 134, 147-149, 164, 179, 195-196, 220
Stirner, Max 155, 211, 213-214
Strauss, David Friedrich 104, 155
subiect 21, 25, 67, 98, 101-102, 108-109, 116, 125, 127-128, 134-138, 141, 162, 166-167, 169, 170, 176, 180, 211, 214
substanță 108-109, 124, 169, 175, 180, 193, 195, 199, 211
suferință 156, 174-177
superstiție 17, 69, 88
suprasensibil 27, 35, 50, 70
suprimare 97, 100, 145, 189, 196
suspiciune 11-12, 156-157, 192, 215, 219-224

T

teologie 11, 19, 25, 27, 29, 36-40, 42-43, 46-47, 49, 63, 65, 78, 89, 105-107, 113-120, 124, 126, 138-139, 141, 146-151, 156, 159-160, 163-164, 166, 169-170, 175, 179, 184, 190-191, 193, 195-196, 206-207, 210, 214-215, 221-223
teologie apofatică / apofatism 19, 37, 40-43, 47, 146, 159, 188-190, 220, 222, 224
teologie catafatică 38, 40, 42
teză 11, 35, 89, 99-100, 116-117, 132, 138, 149, 192, 213
toleranță 201
tradiție 11-12, 17, 41, 77, 89, 106, 141, 152, 219
transcendent 22, 50, 94, 105-106, 166-167, 172, 207
transcendental 19-25, 27, 29, 36, 39-41, 45-47, 49-50, 59, 66, 92, 96, 142, 219, 224
tranziție, fenomen de 244

U

unire ipostatică 130-131, 150, 174
universal concret 95, 126
universal/universalitate 20, 22, 51-52, 54, 57, 62, 64-66, 73-76, 78, 92, 95, 97, 101-102, 107-108, 126-127, 129, 132, 138, 142-143, 145, 148-149, 180, 185, 204, 220, 222

V

viață 18, 36, 43, 45, 53, 60-62, 75, 85, 91, 102, 116, 126-127, 133, 135-136, 138, 146, 194, 199, 208, 212
virtute 53-54, 56, 62-63, 80, 110, 168, 193

W

Wolff, Christian 29

X

Xenofan 168

Y

Yannaras, Christos 37, 43

Z

Zizioulas, Ioannis 45

Despre autor

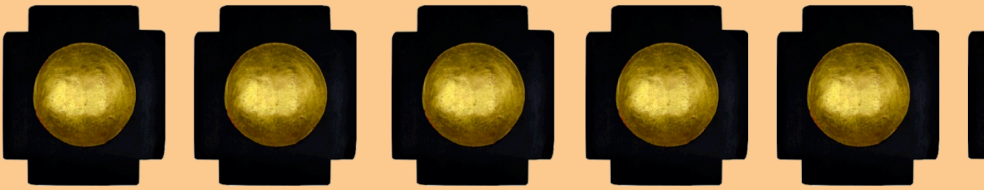
Nicolae Turcan (n. 1971). Doctor în filosofie, master în literatură comparată și licențiat în filosofie și teologie ortodoxă. Actualmente cercetător postdoctoral la Universitatea „Babeș-Bolyai" (UBB), Cluj-Napoca și redactor-șef al *INTER. Romanian Review for Theological and Religious Studies*. Volume: *Cioran sau excesul ca filosofie* (= Paradigme), Limes, Cluj-Napoca, 2008 (volum distins cu premiul „Henri Jacquier" al Centrului Cultural Francez din Cluj-Napoca și premiul pentru eseu monografic al Bibliotecii Județene „Octavian Goga" din Cluj-Napoca); *Dumnezeul gândurilor mărunte*, Limes, Cluj-Napoca, 2009; *Despre maestru și alte întâlniri. Eseuri, cronici, recenzii*, Limes, Cluj-Napoca, 2010; *Credința ca filosofie. Marginalii la gândirea Tradiției* (= Theologia Socialis 15), Eikon, Cluj-Napoca, 2011. (www.nicolaeturcan.ro)

Seria *Theologia Socialis*

1. Radu Preda, *Semnele vremii. Lecturi social-teologice*
2. Radu Carp, Dacian Grațian Gal, Sorin Mureșan, Radu Preda, *În căutarea binelui comun. Pentru o viziune creștină a democrației românești*
3. Radu Carp, *Dumnezeu la Bruxelles. Religia în spațiul public european*
4. Mihail Neamțu, *Elegii conservatoare. Reflecții est-europene despre religie și societate*
5. Radu Preda, *Comunismul. O modernitate eșuată*
6. Radu Carp, *Religia în tranziție. Ipostaze ale României creștine*
7. Radu Preda, *Cultura dialogului. Pledoarii & exerciții*
8. Iuliana Conovici, *Ortodoxia în România postcomunistă. Reconstrucția unei identități publice*, vol. I-II
9. Pantelis Kalaitzidis, *Ortodoxie și modernitate. O introducere*
10. Radu Preda, *Ortodoxia & ortodoxiile. Studii social-teologice*
11. Peter Antes, *Islamul ca factor politic. O introducere*
12. Radu Preda, *Revenirea lui Dumnezeu. Studii social-teologice*
13. Mitropolitul Bartolomeu, *Corupția spirituală. Texte social-teologice*
14. Radu Preda, *Uniatismul. Fenomen social și interogație teologică*
15. Nicolae Turcan, *Credința ca filosofie. Marginalii la gândirea Tradiției.*
16. Sorin Mureșan, Radu Preda (ed./eds.), *Economia și finanțele mondiale: încotro? Impulsuri etice / International Economy and Finance: Whereto? Ethical Inputs*
17. Mirel Bănică, *Religia în fapt. Studii, schițe și momente*
18. Radu Preda, *Concepția socială a Bisericii Ortodoxe din Rusia. Introducere, document & comentariu*
19. Nicolae Turcan, *Începutul suspiciunii. Kant, Hegel & Feuerbach despre religie și filosofie*
20. Radu Preda, *Cuvântul social al Bisericilor din Austria. Introducere, document & comentariu*

Detalii despre serie vezi la:
www.teologia-sociala.ro

Fenomen constitutiv modernității înseși, suspiciunea față de religie a marcat disputele occidentale dintre rațiune și credință. Analizând ideile de filosofie a religiei prezente la Kant, Hegel și Feuerbach, volumul de față încearcă să ofere, totodată, răspunsuri și comentarii din perspectiva tradiției teologice, în special ortodoxe, chiar având conștiința că aceste răspunsuri pot părea uneori inadecvate spiritului gândirii moderne. Dar, în măsura în care este orgolios și autonom, exercițiul rațiunii nu reprezintă el însuși o insultă și o inadecvare față de adâncurile supraraționale ale credinței?



Seria *Theologia Socialis* răspunde necesității de a repune în dialog, după jumătate de secol de ateism de stat și două decenii de tranziție confuză, valorile creștine cu cele ale societății moderne. Seria este promovată de Institutul Român de Studii Inter-ortodoxe, Inter-confesionale și Inter-religioase (INTER).

ISBN 978-973-757-545-6